صفحات للدراسات والنشر

الأخضر قويدري

مُشكلةُ الاتّحادِ والتّعالي

في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

تقديم: محمد أسامة العبد

لا شك أن التصوف الإسلامي مثّل مرحلة مهمة من مراحل الفكر العربي الإسلامي إذ يمكن القول أن المسلمين عرفوا التصوف ثورة روحية، لربما فاقت من حيث أهميتها ثورة الإسلام الأولى.

في مقال شهير كتب برتراند رسل يقول فيه: «لقد شَعَرَ عُظَماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً». ثم يضيف: «إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة». فيما اعتقد يمكن إنجازها في عالم الفكر وأيضاً هذا الانفعال (التصوف) هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان.

يلقي المؤلف الضوء على شيخنا الأكبر محي الدين بن عربي ومما وقع فيه الخلط، قديماً وحديثاً، بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، مع أن مفاهيمها متغايرة ومتباينة.

والذين يرون أن الوجود واحد لا تكثّر فيه.. ولا تعدّد وهو عندهم واجب الوجود، الأبدي الأزلي الظاهر والباطن وهو كل شيء ولا شيء سواه في الوجود، إذ لا وجود في الحقيقة إلا (الله) وهو والعالم شيء واحد، ويعتبر ابن عربي أول القائلين بهذه النظرية في التصوف الإسلامي.

لقد أفضت تجربة الحب الإلهي بابن عربي إلى الاتحاد ووحدة الشهود عبر الفناء والسكر والوجد كسابقيه من أصحاب الوحدة الذوقية في بداية الأمر مع حرص واضح على تنزيه الذات الإلهية.

دار الزمان
للطباعة والنشر والتوزيع

تصميم الغلاف م. جمال الأبطح

الأخضر قويدري

مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن

تاريخ
تصوف
٥
١
٧

کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
۱۳۷۴

مشكلة الاتحاد والتعالي

في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

مشكلة الاتحاد والتعالي

في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

تأليف: الأخضر قويدري

الطبعة الأولى: 2008 م

الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق ـ سوريا : ص . ب 5292

تلفاكس: 00963 11 5626009

00963 932 806808

E.mail: zeman005@yahoo.com

E.mail: zeman005@hotmial.com

الإخراج الداخلي: دار الزمان

تصميم الغلاف: م . جمال الأبطح

طبع بموافقة وزارة الإعلام رقم /97203 / تاريخ26/11/2007م

الأخضر قويدري

کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

مشكلة الاتحاد والتعالي

في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

قدم له
محمد أسامة العبد

دار الزمان

أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى كل أولئك الذين وقفوا
إلى جانبي في إنجاز هذا العمل.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران ۱۳۷۴

تقديم

لا شك أن التصوف الإسلامي مثَّل مرحلة مهمة من مراحل الفكر العربي الإسلامي إذ يمكن القول أن المسلمين عرفوا التصوف ثورة روحية، لربما فاقت من حيث أهميتها ثورة الإسلام الأولى.

في مقال شهير لبرتراند رسل يقول فيه: " لقد شَعَرَ عُظَمَاء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً. ثم يضيف إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما اعتقد يمكن إنجازها في عالم الفكر، وأيضاً هذا الانفعال (التصوف) هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان وذلك تقديراً عال جداً لقيمة التصوف" .

والذي لامراء فيه أن التصوف، شأنه شأن الموضوعات الأخرى قد يؤدي إلى ظهور اهتمام عملي أو نظري، والاهتمام العملي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلهم السير في طريق التصوف، أما الاهتمام النظري سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره، إنما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف، والذي يقدر قدر المعرفة لذاتها .

و لكن السؤال: هل يمكننا تغيير منشأ الوعي الصوفي من منظور التركيبة السيكولوجية والفيزيولوجية؟ أم هي عقائد دينية؟ إن الإدراكات الحسية لا تسببها بنية الكائن الحي أو حالته إلا جزئياً، فالجانب الجوهري سببه مثير شرطي من العالم الخارجي، على حين أنه في حالة الحالات الصوفية للذهن ليس هناك مبرر للافتراض الكلي على أنها أسباب عضوية وسيكولوجية، لكن نسلم بالطبع أن الإدراكات الحسية لها مرجع موضوعي بسبب تلك المثيرات الشرطية الخارجية التي هي العامل المثير إلى الحالة الصوفية .

و لو أخذنا بوجهة النظر التي تقول أن التجربة الصوفية (موضوعي) أنها تكشف عن واقع حقيقي (لمطلق) ما، مثل الواحد عند أفلوطين أو الله عند المؤله أو الذات الكلية، فسوف ينبغي علينا القول أن التجربة تحدثها أسباب عضوية ويحدثها المطلق وهو المثير الشرطي لهذه التجربة .

و على هذا المبدأ في تعريفنا السابق، لا يسلم إلا بالسيطرة الشاملة على القانون داخل الطبيعة، فإننا لا يمكن أن ننكر وجود واقع حقيقي خارج الطبيعة، رغم أن الفلاسفة الطبيعيين أنكروا وجود واقع حقيقي خارج الطبيعة رغم أن الواحد عند أفلوطين أو الذات الكلية، أو الوجود الإلهي هو واقع حقيقي .

و يمكننا أن نطرح سؤالاً هو: هل يمكن أن تكون التجارب الصوفية واحدة ومتشابهة في جميع أنحاء العالم أو أن لها جميعاً على الأقل خصائص عامة ومشتركة هامة؟ والسؤال الآخر إلى أي حد ما تتفق التجارب الصوفية التي رواها المسلمون والمسيحيون والهندوس، وأيضاً المتصوفة الذين لم يتبعوا أية عقيدة دينية محددة؟

و السؤال الأخير بالغ في الصعوبة الآن في هذه المقدمة والإجابة عليه يتطلب بحوث كاملة ومستفيضة لتجارب المتصوفة في العالم؛ ويمكن أن نوضح ولو بذكر القليل على تلك التجارب: والذي لا مراء فيه قد اعتاد المتصوف المسيحي أن يقول: أن ما يمر به من تجربته هو الاتحاد بالله، ويقول المتصوف الهندوسي أن تجربته هي تلك التجربة التي تتحد فيها ذاته الفردية مع الذات الكلية، في هوية واحدة ويقول المتصوف المسيحي أن تجربته تدعم مذهب (التأليه) وليست هي تجربة الهوية الفعلية مع الله . فهو يفهم (الاتحاد) لا على أنه يتضمن الهوية، بل علاقة أخرى مثل الشبه أو الصورة، بينما

يصر المتصوف الهندوسي على الهوية ويقول تجربته قامت على وحدة الوجود على الرغم من أن المتصوف الهندوسي لا يستخدم عادة هذه الكلمة ولا يتحدث المتصوف البوذي عن الله أو الذات الكلية على الأقل في بعض صور الديانة البوذية لكنه يؤول بتجربته من منظور لا يشمل مفهوم الوجود الأعلى على الإطلاق .

وعند المتصوفة المسلمون فالحلول والاتحاد الصوفي فهي من المشكلات الكبيرة وهي دخيلة وليس لها جذور إسلامية إطلاقاً فهي من تأثيرات الغنوصيات والأفكار الهندية والبرهمية، رغم هذه التأثيرات ، لكنهم وظفوها بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ومشكلة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود مصطلحات مؤلهة من قبل المتصوفة جميعاً .

وها هنا نجد اختلافات كبيرة في الإيمان، رغم أنه يقال عادة أن جميع ضروب الإيمان تقوم على تجارب صوفية، فكيف يمكن أن تفسر هذه الوقائع؟ هناك افتراضان مختلفان نستطيع أن نفسرها بهما وعلينا أن نختار بينهما، أحد هذين الافتراضين هو أن تجارب المسيحي والمسلم والهندوسي .. و البوذي هي أساس تجارب مختلفة رغم وجود بعض التشابهات بينها ولعل تلك التشابهات سطحية وهي مبررة لنا ويمكن أن نطلق عليها اسم التجارب الصوفية، أما الافتراض الثاني فهو أن تلك التجارب التي مر بها هؤلاء جميعاً هي أساساً واحدة - رغم وجود بعض الاختلافات بالطبع، غير أن كل متصوف يجعل لتجاربه تأويلات عقلية يستمدها من خصائص ثقافية، فالمتصوف المسلم يقول تجاربه من منظور العقيدة الإسلامية والمتصوف المسيحي يقول تجاربه من العقيدة المسيحية الموجودة من قبل والتي تربى فيها . أما المتصوف الهندوسي فهو يؤولها من منظور الأفكار الهندوسية السائدة في ثقافته والبوذي من منظور التصورات

التي ربما أتت من مصادر آرية سابقة، أو ربما أعاد بوذا نفسه صياغتها من جديد في بعض جوانبها على الأقل وهناك تأويلات يتناقض بعضها مع بعض للتجربة الصوفية ذاتها، واستخدامنا لكلمة التأويل نعني بها أي شيء يمكن أن يضيفه العقل النظر التجربة بغرض فهمها، سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفاً للمفاهيم والتصورات، أو استدلالاً منطقياً، أو أي فرض تفسيري، والتأويل، قد يكون من عمل المتصوفة أو غير المتصوفة .

و مما أسلفنا الذكر في التجارب الصوفية التي سجلها أولئك الرجال الذين لهم تجارب صوفية حقيقية نذكر أيضاً أولئك الرجال الذين لم يكونوا تابعين لأية ديانة ويمكن أن نطلق عليهم اسم (المتصوفة اللامنتمي[1]) ومن الحقيقة الشائعة التي تقول أن جميع ضروب التصوف هي دينية، ويمكن لهذه الحقيقة الشائعة الزعم الصحيح، طالما أن جميع ألوان التصوف تهتم بأعلى إلهامات الذات الروحية، لكن هذه الشائعة غير صحيحة إذا كان كل متصوف مؤمن بواحدة من ديانات العالم المتواترة والمنظمة، فهو لا يحتاج إلى أن يكون مؤمناً بعقيدة دينية على نحو يفهم عادة من هذه العبارة، وأفلوطين مثل واضح بين القدماء فقد قبل فلسفة أفلاطون لم يقبل أية عقيدة دينية محددة.

والمجال هنا لا يسمح للأمثلة، ولكن يمكن أن نقول إن هناك حالات كثيرة حديثة ومعاصرة (للمتصوف اللامنتمي) الذي تكون لتأويلاته لتجربته الصوفية أهمية كبيرة للبحث الفلسفي وهذا كان مدخل المؤلف في هذا المؤلف حيث تعرض برؤية تأويلية بـ (إشكالية

---

[1] – هذا الاسم أول من أطلقه كولن ولسون في كتابه اللامنتمي وقد ذكر عن أولئك المتصوفة اللامنتمي في كتابه (الشعر والصوفية) الصادر عن دار الآداب .

الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلاطون القائمة على أن الوجود وحدة كاملة تلتئم فيها المثل بظلالها التأما يحد من تعاليها في الوقت الذي يجعلها باطنة من بطون الماء في الثلج). وأفلوطين الذي شعر بأن في عقول تعودت على التفكير المنطقي المبني على الأسس العقلية المحضة وقد لجأ إلى منطق آخر حتى يفهم كلامه ولا يؤخذ في محض التأويل فيقول في إحدى تساعياته: (لا تحاولوا رؤيته بأعين فانية) وهي دعوة صريحة إلى التسامي الروحي لما فيها فيض بالرؤية، نجد في منطقه منطق الصوفي المنتمي من خلال نظرية الفيض عنده وهي الإيمان بفكرة الخلق من العدم يفترض جهداً يبذله الخالق لإيجاد الكائن من العدم فكان الحل.. التسامي مع الفيض هو المخرج الوحيد الذي عبر عنها أفلوطين في إحدى تساعياته وهذا ما ساق المؤلف أن يبحث في (وحدة الوجود عند الفارابي من خلال نظرية الفيض)، إن الفارابي يؤكد من خلال نظرية الفيض التي تبناها، أن الفيوضات الوجودية المتعددة في ظاهرها إنما تحكمها وحدة كلية فيقول: إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط بتنظيم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد، وهنا يظهر صدى الفلسفة الأفلوطينية واضحاً فكما أن أفلوطين قد وصل في نظريته في الفيض إلى وحدة الوجود فإن الفارابي اتبع أثره في المنطلق والوصول.

أما الفصل الثاني تحدث المؤلف عن معالم وحدة الوجود عند الغزالي،و نتوقف في هذا الفصل عند استنتاجات المؤلف على أن أبا حامد الغزالي حينما تصوف لم يجد بداً من القول بنظريتي الفيض ووحدة الوجود، ولعل سمات شخصية الغزالي من الشخصيات التي يرتاح لها كثير من أولئك الذين تدينوا وساروا في الخط الإسلامي،

وربما تكون تلك النتائج دافعة لهم لإعادة النظر في شخصية محي الدين بن عربي المتهمة بالانحراف عن العقيدة الإسلامية، ويرى المؤلف على أن ابن عربي لم يخرج عن الإطار العام الذي رسمه الغزالي قبله إن لم نقل: أن تلك الأفكار التي ألمّح إليها الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين، وكتبه الصوفية الأخرى) هي التي تجرأ ابن عربي فيما بعد على تفصيلها وتعميقها.

مما أسلفنا ذكره كان مدخلاً لموضوع الكتاب الذي بين أيدينا والذي سعى فيه المؤلف إلى إلقاء الضوء على شيخنا الأكبر محي الدين بن عربي. ومما لامراء فيه أنه كثيراً ما وقع الخلط قديماً وحديثاً بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، مع أن مفاهيمها متغايرة ومتباينة، وجوهر الفرق بين تلك المفاهيم أن كلاً من الانتماء يستدعي الإثنينية والتعدد مع التمييز بين الوجود الحادث وعلته القديمة المتمثلة في (الحقيقة الإلهية) كما أن الوحدة التي حققتها الصوفية عبر الاتحاد والحلول قد اقتضت الفناء عن الوجود الحادث للبقاء في (شهود الوجود السرمدي، وكانت هذه الحالة هي وحدة شهود لا وحدة وجود ولم تتجاوز المستوى النفساني بالإضافة إلى ما أكده أصحاب الحلول من أن وحدتهم لا تمازج فيها بين الطبيعتين البشرية والإلهية) فكان حرصاً منهم على مبدأ التنزيه وهو ما سيؤاخذهم عليه أصحاب وحدة الوجود، الذين يرون أن الوجود واحد لا تكثر فيه ولا تعدد وهو عندهم واجب الوجود، الأبدي الأزلي الظاهر والباطن وهو كل شيء ولا شيء سواه في الوجود، إذ لا وجود في الحقيقة إلا الله وهو والعالم شيء واحد، وتقوم هذه الوحدة عندهم على أسس نظرية فلسفية أكثر مما تقوم على التجربة الشعورية الوجدانية، ولا ريب في ذلك في أن القول بالاتحاد والحلول مع البسطامي والحلاج يعتبر في حد ذاته تمهيداً لظهور وحدة الوجود

في الفكر الصوفي الإسلامي، ويعتبر ابن عربي أول القائلين بهذه النظرية في التصوف الإسلامي، مما يفيد أيضاً أن التجربة الحب الإلهي أفضت بابن عربي إلى الاتحاد ووحدة الشهود عبر الفناء والسكر والوجد كسابقيه من أصحاب الوحدة الذوقية في بداية الأمر، مع حرص واضح على تنزيه الذات الإلهية، إلا أنه قد تجاوز هذا النوع من الوحدة عندما أضفى عليها طابعاً فلسفياً، فحينها غلب عليه النظر العقلي بقدر ما استوعبت نفسه الذوق الروحي فأصبحت وحدته أقرب إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية، وأضحى الحق والخلق والمطلق والمعين عنده وجهين لحقيقة واحدة وليس لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر، بل بات وجود الله عين وجود العالم وانعدم الفرق بين العبد والرب، وهو لا يقدم حجة على ذلك من القرآن في قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) .

مما يفيد القول أن ابن عربي استفاد في صياغته لنظريته هذه من التراث الفلسفي من المشرق إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري على يد وهب القرطبي، وأحمد الحبيبي، وخليل بن عبد الملك،المعروف باسم (خليل الغفلة) . وغير هؤلاء، كما استفاد ابن عربي من التجارب الصوفية السابقة في الاتحاد والحلول والإشراق وعمل على تطويرها بما يخدم موقفه من وحدة الوجود .

والناظر في تفصيل نظريته في الله والإنسان والعالم يلاحظ أنه قد طور فكرة الحلاج في الناسوت واللاهوت، وجعل منهما وجهين لحقيقة واحدة لا طبيعتين منفصلتين، كما اعتبرهما متحققتين في كل الموجودات لأن الله يتجلّى عنده في جميع صور الوجود ويتجلى فيه الإنسان في أعلى الصور. أما غاية الإله من إيجاد العالم فهي أن يرى جوهره الخاص بما أحب أن يعرف، فصدر عنه الكون عن طريق الانبثاق والفيض فكان العالم كالمرآة العاكسة لصورة الله، ولكن رؤية

الله لنفسه لا تتم إلا عن طريق آدم الذي هو روح العالم وهو لمعان تلك المرآة، فهو بالنسبة إلى الله كالإنسان بالنسبة إلى العين ولذلك سمي إنساناً في نظر ابن عربي. ثم إن هذه المكونات للوجود لا ثنائية فيها ولا تعدد إذ لا وجود في الحقيقة إلا لله وما وجود الأشياء إلا به .

و السؤال كيف تتمثل نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي؟ إن الله المتجلي في جميع صور الوجود يكون أكثر تجليا في الإنسان، باعتباره أعلى الصور في الوجود لأنه الكون الجامع (والمختصر الشريف والعالم الأغر الذي تنعكس في وجوده كمالات العالم الأكبر) ولذلك كان أجدر الخلق بالخلافة عن الله، فللإنسان ميزة على سائر الخلق، وإذا أدرك تجلي الحق في وجوده بلغ درجة الإنسان الكامل الذي مثله آدم منذ بداية الخلق، وتلك الدرجة من الكمال هي مرتبة الأنبياء والأولياء، ولكن الكمال المطلق لم يتحقق إلا في النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في صورته الظاهرة من جهة كونه نبياً أو رسولاً بل من جهة حقيقة الأزلية الأبدية التي هي المظهر الكامل، للذات الإلهية وهي الحقيقة الأولى الصادرة عن الله وكلمته الأزلية التي انتقلت إلى سائر الأنبياء إلى أن تجلت في شخص بمثابة العقل وهي تماماً ما عبر عنه الحلاج بالنور المحمدي الذي انبثقت عنه جميع أنوار النبوة .

و في ختام القول لا بد أن نذكر أن ابن عربي من خلال (وحدة الوجود الإسلامية) كان بمثابة الأستاذ الحقيقي للنهضة الصوفية الدينية في أوروبا) ومن الأوروبيين الذين انتهجوا نهج ابن عربي، الفيلسوف الصوفي الألماني جوهان إكهارت والذي لم يبتعد عما ذهب إليه ابن عربي من أن الله هو الموجود الحق وأن الحقيقة الإلهية تتجلى في جميع الأشياء) .

و نود أن نؤكد في النهاية أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين وهو ماهيته، ونؤكد أيضاً أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس موجود تحت سطح الوعي، وما أن يلقى في الوعي الأعلى بمؤثراته في صورة مشاعر أخلاقية، تظهر أيضاً آثار هي الأخرى في صورة دوافع دينية محضة.

وقد أردت من المقدمة أن أقدم للقارئ إضاءات يستنير بها، وربما أكون أصبت في إضاءتي له طريق السير في هذا المؤلف الذي يكشف عن جوهر عقيدة شيخنا الأكبر ابن عربي. فقراءة المؤلف يتطلب التمهل وشيئا من الروية لكي يستمتع القارئ بكل فصوله، وليرى كيف أن الثقافات تؤثر في بعضها، وليرى أيضاً كيف يفكر الفلاسفة في المسائل الروحية بعمق نافذ.

مقدمة

يتعلق موضوع هذا البحث بإشكالية فلسفية وعقائدية ارتبطت ارتباطا وثيقا بنظرية وحدة الوجود، واعني بها إشكالية تعالي الله عن مخلوقاته أو اتحاده بها.

ومن المعروف أن نظرية وحدة الوجود قد ظهرت منذ غابر العصور في الفلسفات والديانات القديمة، كما ظهرت كذلك بوضوح في التصوف الإسلامي.

ولأن دعاة وحدة الوجود لم يتصوروا أبداً اثنينية وجودية تفصل الخالق عن مخلوقاته، فان كل من اطلع على رأيهم سيجد أن تصورهم لتلك النظرية لن يخرجهم عن دائرة الحلول والاتحاد.

ولهذا السبب أدين أنصار وحدة الوجود فلسفياً ودينياً لأنهم . بجعلهم الوجود وحدة شاملة لا ينفصل فيها الخالق عن مخلوقاته . أرهقوا الفكر في متاهات خطيرة، أصوغ بعضها في هذه الأسئلة:

أ . كيف نتصور فكرة الخلق في عالم لا فاصل فيه بين الخالق والمخلوق؟بل من هو الخالق والمخلوق إذا كان الوجود واحداً؟

ب . كيف نتصور الحياة الأخلاقية في عالم لا ينفصل فيه المكلف والمكلَف؟

ج . كيف يعقل أن يكون المخلوق الناقص جزءاً من خالق كامل؟ وهل الشرور التي تصدر من كائنات ناقصة مرتبطة بإله منزه متره عن صفات النقص؟..أي عقل يمكنه أن يمر على معضلات مثل هذه ولا يتهم أصحابها بالخبل العقلي وتجاوز الدين . إن صح أنهم نادوا بها؟

و لا شك عندي أن الذين أدانوا رجال التصوف الإسلامي . وخصوصا الشيخ محي الدين بن عربي (750هـ 1165م . 638 هـ 1240م) .

بأقسى الإدانات، إنما أرادوا إرجاع العقل الإنساني إلى رشده، وأحبوا أن يعيدوا القلب إلى سلامته، لكنهم وقعوا في خطأين عظيمين هما :

أ ـ خطأ فهم نظرية وحدة الوجود الصوفية الإسلامية وما أفرزته من نتائج فلسفية وعقائدية.

ب ـ وهذا الخطأ أنتج خطأ آخر يتمثل في الاتهام الصارم بالانحراف عن القعيدة الإسلامية، وهو اتهام ما زال يلاحق متصوفة الإسلام حتى هذه الساعة.

فلقد أحيطت نظرية (وحدة الوجود) عند أبرز من نادى بها ـ وهو الشيخ محي الدين بن عربي بكثير من التفسيرات المتضاربة سواء على المستوى الديني والفلسفي.

* ففي الوقت الذي نجد فيه جمهرة من فقهاء الإسلام يكفرون هذا الرجل وينسبونه إلى الزندقة والإلحاد، نجد آخرين منهم يدفعون عنه التهمة، ويجعلونه في مصاف أهل التقى والصلاح. وان الباحث ليجد نفسه في حيرة، حيتما يريد الحكم على ابن عربي بمعيار الشيخ عز الدين بن عبد الإسلام (578 ـ 660 هـ)، وبمعيار الشيخ أحمد بن تيمية (661 ـ 728هـ) في الوقت نفسه.

* أما من جهة ثانية فان الباحث إذا تصفح بعض كتب مؤرخي التصوف الإسلامي المعاصرين فانه سيعثر على هفوات خطيرة يمكن الإشارة إلى بعضها :

أ ـ فالأستاذ عمر فروخ ـ مثلا ـ في حديثه عن ابن عربي لا يكاد يفرق بين فكرتي الاتحاد ووحدة الوجود فيقول: " أما عقدة هذا الكلام فكانت القول بالاتحاد أو ما يعبر عنه بوحدة الوجود "[1]. كما يقول في موضوع آخر من كتابه (التصوف في الإسلام):

---

(1)– عمر فروخ ـ التصوف في الإسلام ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت 1981 ـ ص172.

"الاتحاد أو نظرية وحدة الوجود (كما تعرف أيضا) خيال يقوم على أن هذا العالم المختلف في أشكاله ليس إلا مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الإلهي "[1]، مع أن فكرتي الاتحاد ووحدة الوجود عند ابن عربي متباعدتان أشد ما يكون الابتعاد عن بعضهما.

ب ـ أما الأستاذ عبد الباقي سرور، فهو من أشد الغيورين على التصوف الإسلامي، ومن أقواهم دفاعا عن رجاله، بيد أنه في كتابه عن (ابن عربي) راح ينفي عن الشيخ الأكبر القول بوحدة الوجود، وقد فاته ـ حسب ما ظهر لي ـ أمران:

1 ـ أن ابن عربي يعتبر فعلا من أبرز دعاة وحدة الو جود.

2 ـ ثم إن القول بهذه النظرية ليس زندقة ولا كفرا ـ كما ظن الأستاذ المذكور ـ ويستحق ابن عربي أن يبرأ منهما.

أهداف البحث:

لأجل هذه الأسباب كلها جعلت غايتي من هذه الرسالة ما يأتي:

1. شرح ما غمض من نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.

2. إزالة النقاب عن إشكالية الاتحاد والتعالي عنده، بحكم أن هذه الإشكالية تتمحور حول علاقة الله بالألم، بالإضافة إلى أنها من النتائج الرئيسية لنظرية وحدة الوجود.

3. فتح المجال أمام الباحثين للاهتمام بفلسفة التصوف، كما أرسى دعائمها ابن عربي في جوانبها النظرية والعلمية.

هيكل البحث:

وقد كان علي أن أقسم هذا البحث إلى مقدمة وقسمين يضم كل واحد منهما ثلاثة فصول،و ختمت رسالتي بخاتمة وملحق. وتفصيل هيكل البحث كالآتي:

---

(1)– المرجع السابق ص 173.

- القسم الأول: يضم ثلاثة فصول

الفصل الأول: يتناول إشكالية الاتحاد والتعالي في الفلسفتين الأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة ويتفرع هذا الفصل إلى ثلاثة بحوث:

❖ البحث الأول: تكلمت فيه عن إشكالية الاتحاد والتعالي عند أفلاطون (429 ـ 347 ق.م) وتلميذه أرسطو (384 ـ 322 ق.م).

❖ البحث الثاني: تعرضت فيه إلى نظرية الفيض عند أفلاطون (205م ـ270م) وما أفرزته من نتائج فلسفية تتعلق بموضوع البحث.

❖ البحث الثالث: بينت فيه كيف تسربت نظرية الفيض من الأفلاطونية المحدثة إلى فلسفة الإسلامية لتظهر بشكل واضح في فلسفة أبي نصر الفارابي (259 هـ 872 م ـ 339هـ 950 م).

الفصل الثاني: يتمحور هذا الفصل حول معالم وحدة الوجود عند أبي حامد الغزالي

(450 هـ1059 من ـ 505 هـ 1111 م)، وقسمت هذا الفصل إلى ثلاث بحوث:

❖ البحث الأول: شرحت فيه كيف اعترض الغزالي علي الفيض التي تبناها الفلاسفة قبله.

❖ البحث الثاني: أوضحت فيه تبني الغزالي لنظرية الفيض.

❖ البحث الثالث: تضمن الأصول الإسلامية لوحدة الوجود عند الغزالي.

الفصل الثالث: يتعلق بعقيدة الشيخ محي الدين بن عربي بين خصومه وأنصاره وقد تفرع إلى ثلاثة بحوث:

❖ البحث الأول: تناول صعوبة فهم عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي.

❖ البحث الثاني: عرضت فيه آراء بعض الفقهاء والعلماء الذين أدانوا ابن عربي واتهموه بتجاوز العقيدة الإسلامية.

❖ البحث الثالث: بنيت فيه الآراء فقهاء آخرين ابن عربي ووصفوه بالولاية العظمى.

– القسم الثاني:

ضمنته ثلاثة فصول:

الفصل الأول: يدور موضوعه حول مراتب الوجود عند ابن عربي، وقد وجدت من الضروري تقسيمه إلى ثلاثة بحوث:

❖ البحث الأول: يتعلق بالذات الإلهية وصفاتها كمرتبتين رئيسيتين لظهور الوجود.

❖ البحث الثاني: تناولت فيه شرح مفهوم العالم وبأي معنى يفهم بأنه ظل الله.

❖ البحث الثالث: شرحت فيه أهم المراتب الوجودية التي اعتقدها ابن عربي.

الفصل الثاني: يتمحور حول الرؤية الوحدوية للوجود. وقسمته إلى ثلاثة بحوث:

❖ البحث الأول: أوضحت فيه تجلي الأسماء الإلهية في العالم.

❖ البحث الثاني: تناولت فيه فكرة الأعيان الثابتة كما تصورها ابن عربي.

❖ البحث الثالث: بينت فيه كيفية بلوغ الصوفي مقامي الجمع والفرق اللذين يمكنانه من الرؤية الوحدوية للوجود.

الفصل الثالث: تعرضت فيه لحل إشكالية الاتحاد والتعالي عند ابن عربي، وقد تفرع هذا الفصل إلى ثلاث بحوث:

❖ البحث الأول: تضمن رأي ابن عربي في المنزهة.

❖ البحث الثاني: احتوى على موقف ابن عربي من آراء المشبه.

❖ البحث الثالث: شرحت فيه فكرتي التنزيه والتشبيه الذوقيتين، كما اعتقدهما ابن عربي ومن خلالهما يصل الباحث إلى أن ابن عربي يبتعد كل الابتعاد عن دعاة الحلول والاتحاد في الوقت الذي يبتعد فيه عن دعاة الاثنينية الوجودية، الذين يجعلون فاصلا بين الله والعالم.

الخاتمة: عرضت فيها ما توصلت إليه من نتائج فلسفية من شأنها أن تلقي أضواء جديدة على فلسفة الصوفية عند ابن عربي وتفتح آفاقا واسعة على وحدة الوجود الصوفية الإسلامية.

الملحق: احتوى على نصوص مختارة من كتب الشيخ الأكبر، علقت عليها، وشرحت ما غمض من أفكارها . بقدر استطاعتي . وكان هدفي من ذلك أن يجد القارئ في النصوص الأصلية ما يعنيه على مرافقتي في هذا البحث.

الأخضر قويدري

القسم الأول

الفصل الأول

إشكالية الاتحاد والتعالي في الفلسفتين

الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة

ويضم ثلاثة بحوث:

البحث الأول: إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلاطون .

البحث الثاني: إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلوطين .

البحث الثالث: وحدة الوجود عند الفارابي من خلال نظرية الفيض

1-إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلاطون

بدأت مسيرة الإنسان في عالم الفلسفة بالبحث في الوجود وأسراره، وكان من الطبيعي أن تختلف وجهات نظر الفلاسفة باختلاف الأسس الثقافية التي انطلق منها كل واحد منهم.

فبارمنيدس الايلي (عاش في القرن الخامس قبل الميلاد) " كان أول من بحث في الوجود بحثا فلسفياً عميقا[1] حيث أن " الوجود موجود، وأنه ليس ثمة إلا الوجود".

ثم إن التفكير الفلسفي اليوناني شهد في عهد أفلاطون (429 ـ 347 ق م) تطوراً بارزاً، حيث استطاع هذا الفيلسوف أن يرسم لوحة فلسفية، تضمنت ألوانا فكرية متداخلة هيرقليطية[2] وبارمنيدية وسقراطية، وكانت هذه اللوحة دلالة واضحة على سعة هذا الفيلسوف ورسوخ علمه.

ومن المعلوم أن العنصر الجوهري الذي تميزت به الفلسفة الأفلاطونية هو المثل.

أ. نظرية المثل الأفلاطونية:

وهي نظرية ينقسم الوجود بموجبها إلى قسمين:

1. الوجود الحسي:

وهو" لما كان وجود حركة وحياة فهو وجود كثرة وتعدد" ولا يمكنه لأجل هذا السبب أن يكون موضوعا لعلم حقيقي بل "إن ما نكونه عنه لا يعدو أن يكون رأيا".

---

(1)- استعمل كلمة الثقافة بمفهومها الفكري والعلمي والعقائدي.

(2)- نسبة إلى هيرقليطس وهو فيلسوف يوناني من الطبائعيين عاش حوالي (540 ـ 580 ق م).

2. **الوجود المعقول:**

هو الوجود الحقيقي الذي يتضمن " الماهيات الثابتة " التي هي النماذج الأولية للموجودات الحسية، ولذلك فان العلم الحقيقي ينصب على هذه الماهيات " وأولئك الذين يتأملون الأشياء كما هي في ذاتها وكما هي كائنة أبدا وبدون تغير، أولئك هم الذين يعرفون ولا يرتؤون. وبين الوجود الحقيقي المعقول والوجود المجازي هوة سحيقة لا تملؤها إلا النفس الكلية التي تشكل "العلة التي تجمع بين الصورة والمادة " وتقوم مقام " الوسيط بين الصور وبين العالم المحسوس ".

ب. طريقة المعرفة عند أفلاطون:

كان أفلاطون يؤكد أن المعرفة الحقة لا تتم إلا بالارتقاء الماهيات الأصلية (المثل) بواسطة:

1. **الجدل الصاعد:** (dialectique ascendante)

وهو عملية " تجميع غايته المعرفة الحدسية للمثل بمسيرة منتظمة حتى الجنس الأعلى الذي هو الواحد أو الموجود " لكن هذه المعرفة تبقى ناقصة ما لم تتوج بمرحلة رجوع هي:

2. **الجدل النازل:** (dialectique descendante)

وهو عملية " تفريق " وبواسطته يمكن تفسير مشاركة المحسوس في المعقول وترابط الأجناس فيما بينها "

فمهمة الجدل الأفلاطوني إذن هي محاولة " لبناء الواقع بناءً عقليا " بحيث يتسنى للحكيم الحقيقي أن يفلت من الكثرة ليبصر الوجود في وحدته الكلية.

3. اعتراض أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية:

غير أن أرسطو (384ـ322 ق.م) ـ والذي كان أستاذه أفلاطون يسميه " العقل، لفرط ذكائه، والقرّاء لسعة إطلاعه "ـ لم يكن ليقبل دعوى أستاذه بأن الوجود الحسي ما هو إلا ظل للوجود الحقيقي، ففي " كتاب ما بعد الطبيعة (م أ فـ9) يقدم لنا نقدا عنيفا لنظرية الصور (....) فيقول: كيف يمكن للمقولات وهي مفارقة أن تكون حالة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضا للمحسوس؟.

ومن هنا نستنتج أن أم المشاكل التي فرقت بيت التلميذ وأستاذه، تمثلت في ماهية العلاقة بين الوجود المعقول والوجود المحسوس، وهل يقوم الارتباط بينهما على أساس المفارقة والتعالي أو على أساس الاتحاد والحلول؟

وإذا كانت إجابة أرسطو عن تلك التساؤلات متمثلة في أنه لا مفارقة بين الصورة (كمعطى عقلي) والمادة (كمعطى محسوس) وليست " المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد أو بالعرض، ولكنها متقوَمة بها " والواقع أن أفلاطون لم يكن من دعاة تعالي الصور عن المادة تعاليا تاما،بل ما يريده هو " أن ثمة ثنائية في المحسوسات بين الماهيات من ناحية، والمادة من ناحية ثانية ". والذي يستنتج من نظريته هو " أن الصور في الأشياء نفسها، وليست عالية عليها علوا مطلقا". لكن الحكيم الذي مارس الجدل الصاعد والنازل، عرف معنى التجميع والتفريق، هو الذي يدرك بصورة حدسية بطون الصور في الأشياء ومفارقتها لها، في الوقت ذاته، فلا حلول ولا تعالٍ.

فلو كانت الماهيات (المثل) حالّة في المحسوسات لكان أفلاطون من دعاة الاتحاد والحلول وهذا مخالف لفلسفته.

ولو كانت هذه الماهيات مفارقة (للمحسوسات) متعالية عنها لوصف أفلاطون أنه من دعاة الاثينينية الوجودية، التي تختلف عن مبادئه الفلسفية القائمة على أن الوجود وحدة كاملة تلتئم فيها المثل بظلالها التآماً يحد من تعاليها في الوقت الذي يجعلها باطنة فيها بطون الماء في الثلج.

لكن هذه المعرفة ليست معطاة إلا لأولئك الذين رحلوا عن هذا الوجود المجازي بجدل صاعد، ثم عادوا إليه بجدل نازل، ففرقوا في جمعهم، وجمعوا متفرّقهم وهم قلائل.

2. إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلوطين.

أ. نظرية الفيض عند أفلوطين:

أما أفلوطين (205ـ270م) فانه كان فيلسوفا صوفيا، بنى فلسفته كلها على نظرية الفيض.

فقد ذكر في إحدى تساعياته أن الإله "يستطيع أن يتقوقع ضمن ذاته (....) فلإبداع هو عمل يحدث ضرورة " .

ولم يكن أفلوطين بنظريته في الفيض ليؤمن بفكرة الخلق من العدم، لأن " الخلق من العدم يفترض جهدا يبذله لإيجاد الكائن من العدم"[1]، وبذل الجهد صفة نقص، هذا " فضلا عن تحول عمله إلى ميل، وهذا يفترض حدوث حركة فيه سابقة للخلق وفكرا سابقا لفكرة الخلق".

فكان الحل الفيضي هو المخرج من هذه الإشكاليات، فالواحد الأول إذن فاض عنه عقل كلي، ومن هذا العقل الكلي بدأت الاثينينية

---

(1)- المرجع السابق ص73.

" لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا، أي يستلزم - موضوعا - للتعقل "، وفي هذا العقل الكلي نجد كل "خطوط الكون منذ الأزل حتى الأبد"وعن العقل الكلي تنتج النفس الكلية التي وصفها أفلوطين في التساعية (ت6،1،5) بأنها " كلمة العقل وفعله، كما أن العقل هو كلمة الأحد وفعله"، وهذه النفس هي الواسطة بين العقل الكلي والكائنات السفلية، لأنها تنقل الجواهر العلوية الموجودة في العقل "من حياة الأزل إلى حياة الزمان". ومهمة التوسط التي بها النفس الكلية تجعلها - على حد تعبير أفلوطين في (ت1،2،4) "هنا وأيضا هناك بدون تمايز، إنها منقسمة أيضا، منقسمة في الأجساد لأن هذه الأجساد لا تستطيع بالتجزّؤ الطبيعي فيها أن تقبلها غير مجزّأة، فانقسام النفس إذن ملازم للجسد لا للنفس".

ومن خلال هذا النص يتضح جليا بروز إشكالية التعالي والاتحاد التي سبق أن وجدناها عند أفلاطون.

ب. وجود النفس الكلية في هذا العالم:

فالنفس الكلية إذن هي في كل العالم، هي هنا في هذا المكان، وهي هناك في ذاك المكان ولا يوجد مكان يخلو منها أو تخلو منه، بل لا يوجد زمان لا تكون هي فيه، مع أن الزمان منبثق عنها، وهنا نتساءل هل نحن أمام فكرتي الحلول والاتحاد؟.

لا اعتقد ذلك، لأن أفلوطين أكد أن النفس الكلية ما هي إلا مرتبة وجودي ومبدؤها الأول هي الواحد (الإله)، ومبدؤها الثاني هو العقل الكلي. وإذا نحن سلمنا بأن هذه النفس الكلية حالة في الموجودات أو متحدة بها لزم عن مسلمتنا هذه أن الإله الواحد الذي (هو أعلى المراتب الوجودية) حال ومتحد بالموجودات خصوصا إذا علمنا - كما سبق ذكره - أن النفس الكلية ما هي إلا كلمة العقل الكلي،

والعقل الكلي ما هو إلا الإله الواحد. وفكرتا الاتحاد والحلول فكرتان طالما رفضهما أفلوطين تلويحا وتصريحا، فقد جاء في تساعياته (ت9،5،6. ت32،7،6. ت10،5،5) ما يلي: "نقول عن الطبيعة الإلهية لا نهاية لها، فهي ليست إذن محدودة، وهذا يعني أنها لا تتعرض البتة للنقص، فان كانت لا تتعرض للنقص فهي إذن حاضرة في كل شيء".

ج. رفض أفلوطين لاتحاد الإله بالموجودات وتعاليه عنها:

إن أفلوطين ينفي بوضوح فكرة تحديد الإله وتقييده بالموجودات الجزئية، لأن ذلك الأمر بمثابة إنقاص من كماله، ثم إن من الصفات الناقصة التي لا ينبغي وصف الإله الأفلوطيني بما هي أن نفصله عن الأشياء التي أوجدها، لان الطبيعة الإلهية حسبما يرى أفلوطين " إذا لم تكن قادرة على الانوجاد في شيء ما، تكون قد أخطأته، ويتواجد بالتالي في مكان أو في شيء، لا تكون موجود فيه".

والنتيجة التي يمكن استنباطها مما سبق أن أفلوطين بعيد كل البعد عن شبهة الحلول والاتحاد، في الوقت نفسه الذي لا يعترف فيه بمفارقة الإله وتعاليه عن الموجودات، لان ذلك يؤدي إلى فكرة الاثينينية وهي فكرة ستدفعنا حتما إلى إثبات وجودين اثنين، كما أنها فكرة تهمش القدرة الإلهية، وتجعلها بعيدة عن موجودات كانت هي السبب في وجودها.

لقد كان أفلوطين يردد في (ت18،8،6) أن " الله في باطن الأشياء وفي أعماقها".

والقراءة الأولى لهذه العبارة توهم.. أن أفلوطين من دعاة الاتحاد والحلول، لكنه يفاجئ القارئ بتساعية أخرى ترفع كل لبس فيقول في (ت 11،1،5): " لا نقصد إن الله يتجزأ، ذلك انه يستمر ثابتا، ولكن بالرغم من انه موجودا في مكان، وأنه يظل ثابتا، نراه في الكائنات المتعددة وفق استعداد كل منها في تقبله، كأنما هو متعدد الأجزاء.

د. الصبغة الصوفية لفلسفة أفلوطين:

وعند قراءة النصوص السابقة تخيم على العقل حيرة قاتمة، ويعتريه اضطراب فظيع، لأنه عندما يحكم قواعد المنطق لا يكاد يجد جوابا يريحه من تساؤل جوهري يخفي وراءه إشكالية معقدة فهل هي قضية اتصال أم انفصال؟.

وكان أفلوطين . كغيره من المتصوفة . قد شعر بان كلامه لابد أن يحدث اضطرابا في عقول تعودت على التفكير المنطقي المبني على الأسس العقلية المحضة، ولذا لجا إلى منطق آخر رأى فيه منهجا صالحا لفهم كلامه، فنادى في إحدى تساعياته قائلا: لا تحاولوا رؤيته بأعين فانية"، وهي دعوة صريحة إلى الخروج من سجن الأجسام إلى رحابة الأرواح حيث تكون الرؤية أوسع وأوضح.

إنه منطق صوفي لا يتحقق إلا لأولئك " الذين يتسامون إلى العلياء فيتجهون نحوه (الإله) ويتخلون عن ألبستهم التي لبسوها عند هبوطهم"هؤلاء وحدهم الذين بإمكانهم أن يتخلوا ' في صعودهم عن كل ما غير الله"، فيجدونه أمل كل الموجودات، تتطلع إليه وتهفو للقائه. لأنه وحده الذي كان " منه الوجود والحياة والعقل.

3. وحدة الوجود عند الفارابي من خلال نظرية الفيض:

على الرغم من أن الأستاذ محمد البهي يؤكد ' أن الفارابي لم يزل ثنائي الرأي في الوجود، يقول بثنائية بين وجوب لم يُسبق بإمكان وبين ممكن "، فانه لا يمكن فهم هذه الثنائية بمعنى الاثينينية الوجودية وإلا وقعنا في تناقض خطير. ذلك أن هناك مؤرخين للفلسفة الإسلامية يؤكدون أن الفارابي قد ' بنى نظام الكون بأسره على نظرية الفيض "، فاعتبر بحق " واضع الصيغة العربية للأفلاطونية الجديدة ".

وإذا كنت في البحث السابق قد استنتجت أن فكرة وحدة الوجود لازمة بالضرورة عن نظرية الفيض، فكيف يتسنى لنا القول مع الأستاذ البهي أن الفارابي ثنائي الرأي في الوجود؟.

نظرية الفيض عند الفارابي:

نعم إن الفارابي تصور الوجود على شكل مراتب، تبدأ بالأولى حتى أخر مرتبة من الوجود والتي لا شيء بعدها، ورأى أن هذه المراتب متفاوتة من جهة الكمال، فهناك الأول الذي يستحق وحده صفتي الكمال المطلق والوجوب، وما عداه - مما يفيض عنه - كله ناقص ممكن، لكن هذا التفصيل لا يقسم الوجود إلى اثينينية بل هو تفصيل اعتباري يرتد في نهاية الأمر إلى وحدة وجودية شاملة.

فالوجود حسب الفارابي يبدأ من أكمل الموجودات " ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا، فتنقطع الموجودات من الوجود، وفيض الموجودات عن الأول ناتج عن كون الأول ' عالما بذاته ومبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ' . وقد جعل الفارابي من الوجود هرماً عظمياً يبتدئ من قمة سامية هي نقطة بدايته، وينتهي عند قاعدة يتوقف عندها، ونقطة البداية هي العقل الأول فيقول في هذا الشأن: "وأول المبدعات عنه، شيء واحد بالعدد هو العقل الأول، ويحصل في المبتدأ الأول الكثرة بالعدد، لأنه (أي العقل الأول) ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول (....) وليس الكثرة التي فيه من الأول ' . فلو كان الله الكامل محلا للكثرة لكان ناقصا فيبطل عندئذ وصفه بالأولية والكمال، ولذا فان التعدد والتكثر - اللذين سيظهران فيما بعد في الوجود -

إنما ينشأ أن العقل الأول الذي يعتبر النواة الأولى للمبدعات التي ستأتي بعده. ثم يقول الفارابي " ويحصل من العقل الأول - بأنه واجب الوجود وعالم بالأول - عقل أخر لا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول - انه ممكن الوجود وانه يعلم ذاته، الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس".

وبهذه الطريقة الثنائية في العلم، تتكاثر الموجودات، حيث أن للعقل الأول وجهين في العلم، وعن كل وجه من العلم تنشا مرتبة من الوجود، فإذا توجه العقل الأول ليعلم الأول (الله) أن الأول واجب حدث عن هذا عقل ثان، أما إذا توجه العقل الأول إلى ذاته وتأملها من جهة ما هي ممكنة، فاض عن ذلك التأمل فلك ونفس، وهكذا تستمر عملية الانبثاق الوجودي. وما حدث مع العقل الأول يحدث مع العقل الثاني وفي كل مرة يفيض عقل وفلك ونفس حتى" العقل العاشر أو العقل الفعال أو الروح الأمين أو الروح القدس، الذي يصل عالم ما فوق (فلك القمر)[1] بما تحته، وعنده يتوقف فيض الموجودات المفارقة وعنه تفيض النفوس الجزئية ".

وحدة الوجود عند الفارابي:

والشيء الذي يهمنا من هذا كله، أن الفارابي يؤكد من خلال نظرية الفيض التي تبناها، أن الفيوضات الوجودية المتعددة في ظاهرها إنما تحكمها وحدة كلي لا نشاز فيها، فيقول في هذا الشأن: إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافا وارتباطا وانتظاما تصير به الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد '. وهنا يظهر صدى الفلسفة

(1)- ما فوق فلك القمر هو مقام العقول المفارقة العلوية، وما تحت فلك القمر هو عالم العناصر والموجودات السفلية.

الأفلوطينية واضحا، إن أفلوطين قد وصل من نظريته في الفيض إلى وحدة الوجود، فان الفارابي قد اتبع أثره في المنطق والوصول.

ومع ذلك فان الأستاذ محمد البهي يريد أن يجعل تأثير أفلوطين على الفارابي خفيف الوطأة بحجة " أننا لا نجد وجه شبه بينهما في درجات الوساطة، بل إذا وجدنا بينهما في هذه الناحية وجه شبه ما ففي كثير من التكلف "، والسبب الذي بنى عليه الأستاذ المذكور رأيه، يكمن أن الفارابي استعمل ألفاظا للدلالة على الوسائط التي لم ترد في فلسفة أفلوطين كقول الفارابي مثلا:

" لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهنالك أفق عالم الربوبية، يليه عالم الأمر، يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى"[1]، ورغم أن هذا النص غامض إلى حد بعيد - كما شهد بذلك الأستاذ البهي - إلا أنني أتصور أن كشف النقاب عن الاصطلاحات الغامضة التي وردت فيه إنما يحصل بقراءة صوفية متأنية، لان اللغة العربية التي يتكلم بها الفارابي في هذا النص، لا تكاد تختلف عما عهدته عند قراءة لنصوص الشيخ محي الدين بن عربي فيما يتعلق بفلسفة الوجود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اعتقد أن اختلاف المصطلحات بين أفلوطين والفارابي - وهو السبب الذي جعل الاستاذ البهي يشكك في تأثير أفلوطين على الفارابي - راجع إلى البيئة التي يتكلم من داخلها كل واحد منهما.

فكون الفارابي عبر عن تلك المراتب الوجودية بالأحدية والقدرة وعالم الربوبية، وعالم الأمر، والقلم واللوح، فذلك راجع إلى تشبعه

---

(1)- ذكره البهي محمد - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - دار الفكر - بيروت - ط051972 - ص334.

بالروح الصوفية الإسلامية، هذه الروح التي مكنته من صياغة المعاني الوجودية التي عبر عنها الفلاسفة قبله في قالب صوفي إسلامي، وهذا ما فعله الشيخ محي الدين بن عربي وغيره من المتصوفة المسلمين، حينما تمكنوا من إبداع اصطلاحات صوفية تحمل دلالات تتقارب مع الاصطلاحات الفلسفية والصوفية التي ظهرت قبلهم، وفي بيئات غير إسلامية، وقد أراد الأستاذ عبد الرحمن بدوي أن يستبعد - هو كذلك - تأثير أفلوطين على الفارابي، لكن لسبب أخر يتمثل في أن نظام العقول المفارقة انفرد به الفارابي وحده " إذ لم نعثر على سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن، وأفلوطين إنما يتكلم عن ثلاثة مبادئ هي الواحد، العقل (النوس) والنفس الكلية "ولهذا يستنتج الأستاذ عبد الرحمن بدوي أن هذا النظام الوجودي من وضع الفارابي وحده " إلى أن يثبت دليل مضاد ". وليس الدليل المضاد الذي طلبه الأستاذ بدوي ميسوراً لي في هذه الآونة لكن يمكن القول - على سبيل الاجتهاد - أن الفارابي تأثر بأفلوطين بشكل عام، وهذا ما لا ينكره الأستاذ بدوي، وتبقى فكرة العقول فكرة تكميلية ارتآها الفارابي وابن سينا (370 هـ 980 م ـ428 هـ1037م) من بعده لتفصيل ما أجمله أفلوطين في نظرية الفيض الجوهرية.

وإذا علمنا أن " ابن سينا في الوساطة لم يخرج عن الهدف الذي اتجه إليه الفارابي قبله " فان ما أوضحه ابن سينا حول فكرة العقول يمكننا من فهم الفارابي فهما أفضل، حيث يقول ابن سينا في كتابه النجاة " ويجب أن نعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تال منه مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العلمية ثم مراتب الأجرام

السماوية، وبعضها اشرف من بعض إلى أن تبلغ أخرها [1]. فليس ما عرفناه -إذن - من مراتب وجودية عند الفارابي إلا مراتب ملائكية نورانية بواسطتها يأتلف هذا الوجود وينتظم.

ومن كل ما سبق يمكنني أن استنتج أن الفارابي وابن سينا بعد لم يخرجا عن الروح الإسلامية الباطنية، حيث ادخلا فكرة الترتيب الملائكي، كتصور لظهور الموجودات بأكملها، وفي الوقت ذاته، لم يخرجا عن مسار نظرية الفيض التي أكدها أفلوطين قبلهما، والتي اتسمت بوحدة الوجود.

الفصل الثاني

معالم وحدة الوجود عند أبي حامد الغزالي

ويضم ثلاثة بحوث:

البحث الأول: اعتراض الغزالي على نظرية الفيض

البحث الثاني: تبني الغزالي لنظرية الفيض

البحث الثالث: أصول الإسلامية لوحدة الوجود عند الغزالي

1. اعتراض الغزالي على نظرية الفيض:

أ. موقف الغزالي من الفارابي وابن سينا:

كان أبو حامد الغزالي (450 هـ 1059 م ـ 505 هـ 1111 م) من الرافضين لنظرية الفيض لأنه حاول إبعاد العقل البشري، عن الخوض في قضايا تتجاوز حدود طاقته فيقول: " وإما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة، ففضول وطمع في غير مطمع، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفته رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك، ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك وهذه حماقة لا إظهار مناسبة " . وهذه الحماقة ـ حسب ما يرى الغزالي ـ أبعدت الفلاسفة المتأهلين عن الصواب في ميدان الإلهيات، فوجب تكفيرهم في ثلاث قضايا، وتبديعهم في سبع عشرة أخرى. واللذان قصدهما الغزالي بالتكفير هما الفارابي وابن سينا .

وإذا كان هذان الفيلسوفان لم يبرزا في الجانب الإلهي إلا بنظرية الفيض، فإننا نستنتج.. أن هذه النظرية هي التي جنت عليهما، ودفعت بالغزالي إلى تصنيف كتاب " تهافت الفلاسفة " لإبطال مذهبهما ومن سبقهما من الفلاسفة المتألهين، لكن الغريب في الأمر، إن نظرية الفيض التي نقدها الغزالي في (كتاب التهافت)، تعود لتبرز من جديد في كتبه ذات الطابع الصوفي، ففي تفسيره لإحدى الآيات من سورة النور (آية 35،34) يقول: ' أن هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار وهي بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية "، لا شك أن فكرة " العقل الفعال ' الذي يفيض أنواره على ما تحته من الأنفس البشرية (ما تحت فلك القمر) هي فكرة وجدناها في فلسفتي الفارابي(259هـ .339م) وابن سينا (370 هـ ـ 428 م) بعده.

ثم عندما يتحدث الغزالي عن مراتب الوجود، وكيف تستند كل مرتبة إلى ما فوقها، نجده يردد تلك النغمة التي عهدناها عند فلاسفة الفيض، حيث يقول: " أن جميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية، ثم الحركات المستديرة مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية، والكل يستند إلى العقل الإلهي المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدورات، فالجود الإلهي بواسطة العقول والحركات السماوية، يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة.

إن عبارة " الجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس والحركات السماوية " لتؤكد لنا أن الغزالي قد ردد ما ردده قبله الفارابي وابن سينا، من أن هناك سلماً وجودياً يبتدئ من الله ليمر بالعقول والنفوس والأفلاك، حتى يصل أخيرا إلى الموجودات السفلية.

ب. نظرية الفيض بين الغزالي والفارابي:

لقد أراد الأستاذ محمد بن عبد الرحيم الزيني أن يميز بين فكرة الفيض عند الغزالي، وعند الفلاسفة: " الفرق بينه وبينهم: أن الفيض قد يفهم عندهم على معنى أنه يتم على سبيل الطبع والضرورة، وهذا هو الذي نفاه ونقده الغزالي". وحسب تصوري أن الذي ارتآه الأستاذ المذكور لا وجود له من الصواب، ذلك: لأن فضيلة الأستاذ يعترف بان الفارابي - وهو واحد من الذين كانوا هدفا لانتقادات الغزالي - لم يكن من القائلين بان الفيض يحدث ضرورة، وإلا أصبح الله مجبر فيقول في هذا الشأن: إن الذي يثير مثل هذا الاحتمال، نصوص الفارابي التي يساء فهمها مثل قول: ' متى وجد للأول الذي هو له، لزم ضرورة إن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية (...) ووجود ما يوجد عنه على جهة الفيض"، ومعنى هذا أن الفارابي لم يكن من القائلين بان الفيض يحدث ضرورة، وبالتالي

يصبح الفرق الذي زعمه الأستاذ بين الغزالي والمتأهلين، خاصة الفارابي محض وهم.

فهل تقودنا هذه النتيجة إلى الاستنتاج بان الغزالي تسرع في الحكم على الفارابي وغيره من فلاسفة الفيض، - على الأقل في هذه الفكرة - حيث لم يفهم ما قصدوه منها؟.

ليكن ذلك، خصوصا إذا علمنا أن كتاب " تهافت التهافت " هو محاول من ابن رشد (520هـ-1126-595هـ 1198م) لتصويب الأخطاء التي وقع فيها الغزالي من جراء سوء فهمه لفلسفتي الفارابي وابن سينا .

لكن ما بال الغزالي يعود إلى فكرة الفيض، ويتبناها في بعض كتبه مثل (مشكاة الأنوار) و(معا رج القدس)؟

أيمكن أن يكون الغزالي قد تراجع عن عدائه لفكرة الفيض وما يتبعها من نتائج؟ بحيث يصبح كتاب (تهافت الفلاسفة) ثورة فكرية على مبادئ سيعود ليتبناها في ثوب صوفي، إن رفض أفكار معينة، ثم تبنيها في وقت لاحق، لا ينقص من شان هذا الفيلسوف أو ذاك[1]، بل هي شجاعة فكرية تخفي وراءها حب الحق حيثما كان.

غير أن افتراض هذا التراجع أمر يكذبه الغزالي نفسه. فنحن عندما نقراء كتابه (المنقذ من الضلال) - الذي ألفه في أخريات حياته[2] - نجده ما يزال مصرا على عدائه للفلاسفة في الإلهيات

---

(1)- في سلسة دروس (أصول الخطاب الفلسفي) التي كان يلقيها الدكتور محمود يعقوبي سنة 95 - 96، ذكر لنا أن الفيلسوف برتراند راسل مشهور بكثرة تراجعه عن أفكاره ومع ذلك لا احد يمكنه أن يقلل من شان هذا الفيلسوف.
لمزيد من التفصيل راجع كتاب محمود يعقوبي - أصول الخطاب الفلسفي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر 1995 - ص 99،100.
(2)- الكتاب هو جواب من الغزالي على سؤال طرحه احد تلامذته يستفسر ه فيه عن سبب عودته إلى التدريس في بغداد بعد أن فارقه مدة طويلة، ومن

فيقول: " وإما الإلهيات أكثر أغاليطهم، ولقد يقرب مذهب " أرسطو طاليس" فيها من مذهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا ولكن مجموع ما غلطوا فيه، يرجع إلى عشرين أصلا، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل صنفنا كتاب التهافت".

2. تبني الغزالي لنظرية الفيض:

أ. نظرية الفيض عند الغزالي كما يراها بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية:

1. إن ونسنك (wenninsnk) في كتابه (فكر الغزالي يرى " أن الغزالي، لم يكن يبتعد عن خط الأفلوطينية المحدثة، فهو يناقض آراءه بين مكان وآخر من كتابه لأنه تقلب بين أن يكون متكلما أشعريا، وفيلسوفا معتدلا، فبذلك يتضح تماما من رفضه لنظرية الفيض، ثم اعتماده عليها في إيضاح فكرة حدوث الروح"، وهذه شهادة صحيحة، يعرف صحتها كل من قرأ بعض الكتب الصوفية المشار إليها أنفا.

2. ويرى صاحب كتاب تاريخ الفلسفة العربية، إن مرجع الغزالي " الأول والأخير في مؤلفاته، هو القران والحديث حيث يعمل في فهمهما فكرة الثاقب، وكثيرا ما يفهمهما على ضوء المثالية الأفلوطينية الحديثة التي عرفها من خلال كتاب (الربوبية). وهذه شهادة صريحة تؤكد الشهادة التي قبلها بل تضيف إلينا عنصرا جديدا هو تأثر الغزالي بـ (كتاب الربوبية) المنسوب لأفلوطين[1]،

المعلوم أن هذه الفترة التي دامت ما يقارب من عشر سنوات هي تلك الفترة التي قضاها الغزالي في غمار التصوف. وفي جوابه على سؤال تلميذه يلخص الغزالي كل تجاربه الفكرية والروحية.

(1)- ملاحظة: قام الفارابي بتأ ليف كتابه

واعتقد أن هذه الفكرة الأخيرة مجرد حكم لا يتأسس على أدلة تاريخية(1)، وسنعلم في موضوع لاحق، كيف أن الغزالي يريد التنصل من كل تأثير فلسفي سابق، خاصة في مجال الإلهيات.

3. أما الأستاذ ماجد فخري فتبين له أن الغزالي " في مقالتين صوفيتين هما (مشكاة الأنوار والرسالة اللدنية)، قد اتخذ سلم الأفلوطينية المحدثة للموجودات، كدعامة لمذهبه في التصوف". ومن خلال ما سبق يثبت لنا تبني الغزالي لنظرية الفيض. لكن لا احد من المؤرخين المذكورين يثبت لنا كيف تسربت إليه هذه النظرية؟.

وأنا أتساءل: لماذا نرجع نظرية الفيض دوما لأفلوطين. ونجعل كل من نادى بها من المسلمين ضحية تأثير أفلوطيني؟. ألا يمكن أن تكون هذه النظرية نابعة من عمق التصوف الإسلامي الذي يتضمنها، كعنصر جوهري في بناء الوجود؟.

ب. الجذور الصوفية لنظرية الفيض عند الغزالي:

كأني بالغزالي وقد أدرك انه لابد أن يعترض عليه في مثل تلك الأفكار التي تداولها سابقوه من الفلاسفة، فأغلق عليهم باب الاتهام بالتأثر بهم قائلاً: "ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا عن أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تتفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت إن تلك الكلمات من كلام "الأوائل" مع إن بعضها من

(الجمع بين رأيي الحكيمين) ظانا أن كتاب الربوبية من تأليف أرسطو. راجع في هذا الشأن المقدمة التحليلية التي كتبها ألبير نصر نادر لكتاب - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - الذي ألفه الفارابي - دار المشرق - بيروت - ط 3 1986 - ص من 73 حتى 78.

(1)- إن الغزالي يصر على أن تأثره في مثل تلك الأفكار إنما كان بشيوخ الصوفية دون غيرهم.

كتابخانه تخصصى تاريخ اسلام وايران
١٣٧٤

مولـودات الخـواطر، ويبعـد أن يقـع الحـافر علـى الحـافر". ثـم يؤكـد الغـزالي أن بعـض تلـك الأفكـار موجـود في الكتـب الـشرعية، وأن " أكثرها موجود معناه في كتب الصوفية".

إن التـصانيف الـتي أشـار إليهـا الغـزالي هـي الـتي احتـوت علـى أسرار علوم الدين، فـ (الرسالة اللدنية) و(معا رج القدس) و(مـشكاة الأنـوار) وبعـض مـن فـصول (إحيـاء علـوم الـدين)، كلـها كتـب تتـضمن تلـك الأسـرار الـتي تـشير إلى كـثير مـن القـضايا حـول الوجـود، ومنـها نظرية الفيض.

ثم إن الغزالي - في النص السابق - يريد أن يوحي بشيئين اثنين هما:

1. انـه لم يقلـد سـابقيه مـن الفلاسـفة، فيمـا يتعلـق بنظريـة الفيض أو غيرها، بل يرى أنها من أسرار علوم الدين الإسلامي.

2. إن تلـك القـضايا قـد اسـتقلها مـن الكتـب الـشرعية وممـا خلفـه رجال التصوف قبله.

وبالتالي تكون نظرية الفيض الـتي وردت في تصانيفه واحدة مـن تلـك الأسرار التي لم تتسرب إليه من خارج البيئة الإسلامية، وإنما استقاها مـن باطن هذه البيئة التي تمثلها العقلية الصوفية أحسن تمثيل.

فوجـود التـشابه في الأفكـار، لا يـدل علـى أن الـسابق اثـر في اللاحـق، ويتأكـد عـدم التـأثر إذا كـان اللاحـق (وهـو الغـزالي) يؤكـد جازمـا انـه لم يقلـد مـن الفلاسـفة، ولم يتـأثر بهـم في تلـك القـضايا. بالإضافة إلى هذا، أن الغزالي يبعـد تـأثره بكل فرقـة مبطلـة - حسب رأيه - رغم ما بينهما من التشابه في بعض الرؤى، لان هذا التشابه لا يعني سوى أن بعض الحق قد يـرد علـى لـسان الخـصم، ولا يلـزم مـن كونه ورد على لسانه أن يرفض " ولو فتحنـا هـذا البـاب وتطرقنـا إلى

أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لزم أن نهجر جملة من آيات القـران، وأخبـار الرسـول، وحكايـات السلف، وكلمـات الحكمـاء والصوفية، لان صاحب كتاب (إخوان الصفاء) أوردها في كتابه".

محاولة لحل إشكالية تأرجح الغزالي بين رفضه لنظرية الفيض وقبوله لها:

وهنا نتساءل هل نفهم مما سبق أن:

1. نظرية الفيض - وغيرها من النظريات التي وردت في كتب الفلاسفة وإخوان الصفاء ووردت في كتب الغزالي - ليست حجة كافية على تأثر بهم؟

2. وهل نفهم أن نظرية الفيض كواحدة من النظريات الباطنية ذات جذور صوفية إسلامية ولا حرج بعد ذلك أن توجد في ثقافات غير إسلامية، كما هو الحال عند فلاسفة الأفلوطينية المحدثة من المسلمين وغير المسلمين؟.

كل هذه الافتراضات جائزة، والبحث المتواصل العميق هو الذي يؤيدها أو يفندها.

وليس غريبا بعد هذا أن يعبر الدارسون عن حيرتهم إزاء هذه المشكلة. فاحدهم - وهو الأستاذ عبد الرحيم الزيني في كتابه (مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام) - (يقول " وهذا التأرجح والتردد في أراء الغزالي شيء محير حقا، فمعظم نظريات الفلاسفة التي نقدها، هو في نفس الوقت قد تأثر بها، وليس الرجل بمنافق، ولكن هذه مشكلة تحتاج إلى دراسة عسى أن يتاح للباحث إيجاد حلول لها".

الغزالي ليس بمنافق هذا مما لا شك فيه، والدعوة إلى بحث أعمق من القراءة السطحية قضية لا غنى عنها في مثل

هـذه الأمـور المعقـدة[1] وكحـل لمشكلة التـأرجح والـتردد الـتي لوحظـت عند الغـزالي، أرى انـه لا بـد مـن الاعتمـاد علـى رأي الفيلـسوف أبـي محمد بن عبد الملك ابن طفيـل (506هـ1110م ـ581هـ1185م) الـذي عرف هـذه المشكلة سـابقا حيـث قـال: "وإمـا كتـب الـشيخ أبـي حامـد الغـزالي فهـو بحـسب مخاطبتـه للجمهـور، يـربط في موضـع ويحـل في آخـر ويفكـر بأشياء ثم ينتحلها".

ثـم يـورد ابـن طفيـل نموذجـا مـن هـذا التنـاقض الظـاهري عنـد الغـزالي: " ثـم انـه مـن جملـة مـا كفـر الفلاسـفة في كتابـه (التهافت)، إنكارهـم لحشـر الأجسـاد وإثباتهم للثواب والعقاب للنفوس خاصـة، ثـم قـال في أول كتـاب (الميـزان): إن هـذا الاعتقـاد هـو اعتقـاد شـيوخ الصوفية على القطع".

إذن: الغزالي يعي جيداً انه "يحـل ويـربط"، وإذا شـئنا، انـه يـشعر بأنه يناقض نفسه عمداً. فلماذا كل هذا؟

إن ابن طفيل يورد في كتابه (حي بن يقظان) ما صرح به الغزالي في أخر كتاب (ميزان العمل) معتذرا عن هذا الفعل " حيث وصـف أن الآراء ثلاثة أقسام:

1. رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

---

(1)- ومع ذلك فان الأستاذ عبـد الـرحيم الـزيني في كتابـه المذكور يحـسم الأمـر فيقـول: " إن القـول بنظريـة الفـيض عنـد فلاسـفة الإسـلام قـول مـستعار مـن المصادر الأجنبية ودخيل تماما على الفكر الإسـلامي شكلا وموضـوعا وانـه لا يعتبر بأي حال من الأحوال لا عن وجهة نظر أصيلة للفلسفة الإسـلامية ولا عـن وجهة نظر الدين الـصحيح. "، الـزيني محمـد عبـد الرحيمـ مـشكلة الفـيض عنـد فلاسفة الإسلام ـ الجزائر ـ ديوان المطبوعات الجامعية ـ 1993 ـ ص313.
هـل هـذا يعني أن الغـزالي باعتناقـه لتلك النظريـة قـد خـرج مـن مجـال الفلـسفة الإسلامية وجانب الدين الصحيح؟

2. رأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع إلا من هو شريكه في اعتقاده.

3. رأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد".

إذن: ينبغي عند قراءتنا لكتب الغزالي أن نهيئ أنفسنا لخطابه، ونتأكد من نوعية هذا الخطاب.

لكن هل لهذه الثلاثية في الخطاب مبرر عند واحد من أقطاب الفلسفة والتصوف الإسلاميين؟

إن ما ذكره ابن طفيل يعتبر بداية ممهدة لمن يريد حل هذه الإشكالية.

وحتى لا نبخس هذا الرجل حقه نختم هذا البحث برأي ابن طفيل فيه، حيث يشهد له بأنه " ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ". وهذه السعادة القصوى وتلك المراتب المقدسة، هي تلك التي يطمح إليها كل باحث عن الحقيقة، فإذا كان الغزالي قد بلغها، فما اهنأ حاله.

3. الأصول الإسلامية لوحدة الوجود عند الغزالي:

إن الحديث عن معالم وحدة الوجود عند أبي حامد الغزالي، يبدأ بتحديد تصوره للتوحيد الذي يتأسس على كلمة " لا الله إلا الله". فالمنطق بهذه العبارة يختلف حسب مراتب أصحابها، ولذا قسم الغزالي التوحيد إلى ما يلي:

أصناف الموحدين:

أ. توحيد المنافقين: وهو أن " يقول الإنسان بلسانه " لا اله إلا الله"، وقلبه غافل عنه، أو منكر له"، وهذا التوحيد يمنع صاحبه من

السيف، ويدخله في زمرة المسلمين ظاهريا، فيكون منهم وإن كان باطنه مخالفا لهم.

2. توحيد عموم المسلمين: وهو أن يتلفظ المسلم بكلمة التوحيد مصدقا بها، لكنه لم يرتق بعد إلى تذوق حقيقتها مكاشفة.

3. توحيد المقربين[1]: وهو توحيد أهل المقامات العليا الذين" شاهدوا بطريق الكشف" أن الكثرة المحسوسة " صادرة عن الواحد القادر" فإنها ناقصة بالنسبة لمرتبة الصديقين.

4. توحيد الصديقين: وصاحب هذه المرتبة لا يرى " في الوجود إلا واحدا (...) وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا فلا يرى نفسه أيضا وإذا لم يرى نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني عن رؤية نفسه والخلق".

مفهوم الفناء في الله عند الغزالي:

شعر الغزالي أن هذه المعاني الأخيرة عصية على الفهم، إذ كيف يمكن للإنسان أن يختزل هذه الكثرة من المخلوقات المتعددة إلى وحدة شاملة، وهو يشاهدها متكثرة متعددة؟ انه تساؤل قد يطرحه إي قارئ لمثل ذلك الكلام بيد أن الجواب يكمن في خصائص هذا التوحيد الذي دعا إليه الغزالي، وبعبارة أخرى إن هذه النظرة الوحدوية للوجود، ليست معطاة لأي شخص، بل إنها لا تتسنى إلا لمن بلغوا درجة " الفناء"[2] بسلوكهم المنهج الصوفي الذي نادى به كل المتصوفة.

---

(1)- هم ثلاثة أصناف (...) وهم في درجات القرب على قدر حظ واحد منهم في اليقين وصفاء القلب، راجع كتاب أبو حامد الغزالي - الإملاء في إشكاليات الإحياء - ضمن كتاب إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - ص 28 .

(2)- " وذلك بان يفنى عن نفسه حتى لا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الخارجة عنه ولا من العوارض الباطنية فيه، بل يغيب عن جميع

وحينما يكون العارف[1] متجليا في الواحد القهار، فانه لا يرى في الوجود ذاته، ولا أي ذات أخرى، ما عدا "وجه الله تعالى"، ولا تسمى هذه الحالة اتحادا وحلولا، ولكن غير المتصوفة حينما يقرؤون كلاما يتحدث عن الاستغراق في الذات الإلهية، يتوهمون منه الاتحاد والحلول، والحقيقة أن هذه الحالة التي أدركها الصوفية " لا تعدو التوحيد، أي الإقرار بوحدانية الحق، وانه لا موجود في الكون إلا هو، وهذه الحالة تباين حال الاتحادية كل المباينة"، لكن حالة الفناء تطرح إشكالا أخر يعبر عنه الغزالي في هذه التساؤلات قائلا: " معلوم أن الإله واحد والحوادث كثيرة، فكيف يرى صاحب هذه المرتبة الأشياء شيئا واحدا؟ أذلك عن طريق قلب الأعيان فتعود الحوادث قديمة ثم تتحد بالواحد فترجع هي هو؟ "، وهذا كفر ومروق عن العقل السليم " وإن كان على طريق التخييل للمولى لما لا حقيقة له، فكيف يحتج به؟ أو كيف يعد حالا لولي أو فضيلة البشر"، وللجواب عن هذه الأسئلة يرى الغزالي أن صاحب المرتبة الصديقية لا يرى الأشياء من حيث هي هي، وإنما يراها من حيث وجودها بالله فلا وجود إلا لله، وهذا معنى عبارة لا حول ة لا قوة إلا بالله.

وفي كتاب (مشكاة الأنوار) يصف الغزالي حال العارفين - الذين "ترقوا من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة واستكملوا معراجهم " بأنهم وحدهم الذين رأوا "بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود ألا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلا وجهه "

ذلك ويغيب عنه جميع ذلك، ذاهبا إلى ربه ثم ذاهبا فيه أخرا " راجع كتاب أبي حامد الغزالي - الأربعين في أصول الدين - شركة شهاب - الجزائر - 1989 - ص 42.

(1)- والعارف: " هو من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة تحدث شهودا "، راجع كتاب القاشاني - اصطلاحات صوفية تحقيق د.محمد كمال ابراهيم جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة - 19714 - ص 106.

و يفيض الغزالي في شرح هذه الآية مبينا أن هلاك الشيء هو انعدامه، فكل شيء من المحدثات معدوم، لا بمعنى انه سيصير في وقت من الأوقات معدوما، بل انه معدوم " أزلا وأبدا "، وذلك لان لكل شيء وجهين:

1. وجه إلى نفسه: فالشيء لم يوجد نفسه ولا قائم على إيجاد نفسه، وإنما وجوده وبقاؤه في كل الأحايين راجع إلى من أوجده، فإذا نظر إليه من هذه الزاوية فهو عدم محض، ويكمن أن نسمي هذا بالوجه العدمي، أو الوجه المجازي.

2. وجه إلى ربه: وهي حالة استمداد الشيء وجوده من الله الذي أوجد كل شيء، فالله هو القيوم[1]، ولولاه لما كان كون، ولذا فان وجوده (أي وجود الله) هو (الوجود الحقيقي).

فإذا اعتبرنا ذات الشيء من "حيث ذاته فهو عدم محض"، وإذا اعتبرناه من " الوجه الذي يسري إليه الأول الحق ' بدا لنا موجودا لكن " من الوجه الذي يلي موجده " فيصبح الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، وبناء عليه فكل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا.

أ. الرؤية الوحدوية عند الغزالي:

إما في كتاب (إحياء علوم الدين) فان الغزالي يقرب إلى الأذهان هذه الرؤية الوحدوية للوجود، بمثال واضح فيقول "إن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وإطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه وهذه الرؤية تشبه رؤية من هو مشتغل بالنظر إلى الكونيات في

---

(1)- من تحقق بهذا الاسم أصبح عبد القيوم " هو الذي شهد قيام الأشياء بالحق فتجلت قيومته له فصار بمصالح الخلق قيما بالله مقيما لأوامره في خلقه بقيوميته، ممدا لهم ما يقومون به معايشهم ومصالحهم وحياتهم "، راجع كتاب ـ القاشاني كمال الدين عبد الرزاق ـ اصطلاحات الصوفية ـ تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ص 121.

تعددها وكثرتها وتفرقها، لكن إذا نظرنا إلى الإنسان من وجهة " الإنسانية " فنقول انه إنسان واحد يدعى فلانا، فتكون مشاهدتنا له من جهة وحدته، ولا يخطر ببالنا كثرة أمعائه وعروقه وإطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه" .

وكان الغزالي يرمز بهذه الصورة الإنسانية إلى العالم الأصغر(1) الذي يماثل العالم الأكبر.

فالمشاهدة الأول مشاهدة فرق، والمشاهدة الثانية مشاهد جمع. والمشاهد تختلف باختلاف المراتب العلمية والمدارك الشهودية، فمرتبة التوحيد القصوى هي تلك المرتبة التي لا يشاهد فيها صاحبها إلا الله عز وجل، لأنه في حقيقة الأمر "ليس في الوجود إلا ذاته وأفعاله"، وفي هذا المقام يستدل الغزالي بأحد العارفين، حيث لما قرئ عليه (يحبهم ويحبونه) فقال: بحق يحبهم فانه ليس يحب إلا نفسه،على معنى انه الكل وانه ليس في الوجود غيره" .

أن هذه الأفعال التي رأى الغزالي أنها من لب التوحيد ليست من ابتداعه هو، ولا من ابتداع أستاذة الصوفية، بل يؤكد على أنها ذات أصول إسلامية عريقة.

ب. معالم وحدة الشهود عند الخلفاء الراشدين كما يراها الغزالي:

لقد أشار الصحابة ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ إلى هذه المراتب

---

(1)- يقول الغزالي: "وادم مخلوق على مضاهاة صورة العالم الأكبر لكنه مختصر صغير، فان العالم إذا فصلت أجزاؤه بالعلم، وفصلت أجزاء ادم عليه السلام بمثله وجدت أجزاء ادم عليه السلام مشابهة للعالم الأكبر" ذكره الغزالي في كتاب ـ الإملاء إشكاليات الإحياء ـ ضمن كتاب إحياء علوم الدين ـ دار المعرفة بيروت ـ ص 38.

العليا، وسأعرض أربعة نماذج لتوحيد الخلفاء الراشدين - رضي الله تعالى عنهم - كما أوردها الغزالي:

1. **سيدنا أبو بكر الصديق:**

ذكر الغزالي أن "هجير أبي بكر الصديق (لا اله إلا الله) فاستنبط المتصوفة من هذا " أن أبا بكر لم يشهد في الدارين غير الله سبحانه وتعالى، فلذلك كان الصديق وسُمي به كما علمت".

2. **سيدنا عمر بن الخطاب:**

" وكان هجير سيدنا عمر (الله اكبر"، وما استنبطه المتصوفة من هذا الهجير انه " كان يرى ما دون الله صغيرا مع الله في جنب عظمته"، والصغير مقزم في جنب الكبير.

3. **سيدنا عثمان بن عفان:**

"كان هجير عثمان (سبحان الله) وما يستشف من هذه العبارة انه كان "لا يرى في التنزيه إلا الله تعالى، إذ الكل قائم به غير معرى من النقصان والقائم بغيره معلول".

4- **سيدنا علي بن أبي طالب:**

"كان هجير علي (الحمد لله)، ومنه فهم السابقون من المتصوفة أن "عليا لا يرى في نعمة الدفع والرفع والعطاء والمنع في المكروه والمحبوب إلا الله سبحانه"، وهذه إشارات إلى مقام الفناء في الله، وهي حالة يعبر عنها الصوفية بوحدة الشهود. لكن ما بال هذه المعاني ليست في متناول عموم المسلمين؟.

إن الغزالي يرى أن فهم هذه المعاني وذوقها خاص بأهله، فلو كشف العلم " للخلق كافة.

(...) كان فيه زيادة محنة وسبب في إهلاك أكثرهم من ليس من أهل هذا المقام"، ولهذا خشي العارفون مخاطبة عموم الناس بغير ما يفهمون امتثالا لقوله "لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله"، واستنبط هؤلاء المكاشفون بالحقائق من حديث النبي[1] قولتهم المشهورة " إفشاء سر الربوبية كفر".

وفي ختام هذا الفصل أود التأكيد على أن ما سبق تفصيله يكمن تسميته باسم "وحدة الشهود " وهي " الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء، وعين التوحيد وحال الجمع".

إن وحدة الشهود هي حالة سكر وفناء وإذا عاد صاحبها إلى صحوه، يعود وقد استكمل معراجه الروحي، فتصبح رؤيته للموجودات أكمل وأدق، ذلك لأنه يرى " الكثرة في الذات الأحدية[2] ويرى الأحدية في الكثرة ".

وعلى هذا تكون وحدة الشهود مرحلة سابقة وممهدة لوحدة الوجود التي هي المرحلة النهائية من سلوك العارف، ويجب التذكير: إن رؤية صاحب وحدة الوجود بعيدة عن الحلول والاتحاد، وبعيدة عن التعالي والمفارقة. فلا الله عند صاحب وحدة الوجود مباين

---

(1)- ملاحظة: (ما حدث أحدكم قوما بحديث لا يفهمونه إلا كان فتنة عليهم)، رواه العقيلي في الضعفاء وابن السني وأبو نعيم في الرياء من حديث ابن عباس بإسناد ضعيف، ولمسلم في مقدمة صحيحة موقوفا على ابن مسعود. أما حديث: (كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون.... الحديث) رواه البخاري موقوفا على علي ورفعه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم". ذكره عبد الرحيم بن الحسين العراقي - المغني عن حمل الأسفار في الأسفار - وهو بهامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالي - دار المعرفة - بيروت - ج 1 - ص 36.

(2)- يطلق عليها القاشاني: شهود المفصل في المجمل. راجع كتابه - اصطلاحات الصوفية ص 154.

لمخلوقاته، ولا هو متحد بها، وسأشرح هذه الأفكار في الفصول اللاحقة عند الحديث عن الشيخ محي الدين بن عربي.

الفصل الثالث

عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

بين خصومه وأنصاره

و يضم ثلاث بحوث:

البحث لأول صعوبة فهم عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي

البحث الثاني الشيخ محي الدين بن عربي في نظر خصومه

البحث الثالث- الشيخ محي الدين بن عربي في نظر مناصريه

1- صعوبة فهم عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي:

تمهيد

إن الباحث في التصوف الإسلامي - لابد أن - يصادف فكرة وحدة الوجود. وقد اثبت في الفصل السابق أن أبا حامد الغزالي - يرضى الله عنه - كان احد أولئك المتصوفة الذين انتهجوها وليس الغزالي من الذين يشك في صحة عقيدتهم، ولا من الذين يغمز في محبتهم للدين الإسلامي وشدة الدفاع عنه.

و قد أردت في هذا البحث أن أبين للقارئ موافقة عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي لعقيدة أهل السنة والجماعة، وذلك من خلال تصريحاته الشخصية. ولم أكن مجبرا على عقد هذا البحث لولا أنني وجدت بعض فقهاء الإسلام (قدماء ومحدثين) يسارعون في اتهام هذا الشيخ، إما بالحاد وإما بالزيغ والبدعة، والسبب الجوهري في كل ذلك يتمثل في فكرة وحدة الوجود التي نادى بها. ولعل ما دفعهم على ذلك هو صعوبة كتبه وتشعب أفكاره.

خصائص كتب ابن عربي:

على كثرة ما ألف الشيخ محي الدين بن عربي من تأليف[1] فان كتاب (الفتوحات المكية) يعتبر أكثر كتبه صعوبة وتعقيدا، فهو "خلاصة المعارف الصوفية والفكرية في الإسلام"، ورأى فيه البعض،

---

(1)- " ألف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين كتابا (289) على حد قوله في مذكرة كتب فيها عن نفسه سنة 632 هـ. إما عبد الرحمن الجامعي (817هـ - 898 هـ) فيذكر في كتابه (نفحات الإسلام) أن له خمسمائة كتاب (500). أما عبد الوهاب الشعراني (898 هـ - 973هـ) فيقول في كتابه (اليواقيت والجواهر) إن له أربعمائة كتاب (400)" ذكره عفيفي أبو العلاء في تصديره لكتاب - فصوص الحكم - لابن عربي - دار الكتاب العربي - بيروت ط 2 - 1980 - ج 1 - ص 05.

انه أرقى ما وصل إليه الإنتاج الصوفي في الإسلام. وكل قارئ لهذا الكتاب يشعر انه وسط غابة عذراء متشعبة،لا يمكنه أن يدخلها إلا برفقة عارف ذائق، ولا يستطيع أن يخرج منها . هذا إن قدر له أن يدخلها . إلا بصحبة مرشد خبير، لان اغلب ما في هذا الكتاب ناتج عما فتح الله . عز وجل . به على الشيخ ابن عربي عند طوافه بالبيت العتيق، أو أثناء قعوده مراقبا الله بحرمه الشريف المعظم، فكانت أبواب هذا الكتاب أبواباً "شريفة تضمنت معان لطيفة ". وهذه المعاني اللطيفة ليست ناتجة عن إعمال فكر بل هي منح إلهية يتلقاها " المتأهب إذ لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربه "، وهذا النوع من العلوم يطلق عليه ابن عربي " علم الأسرار "لان العلوم في نظره ثلاثة:

1 . **علم العقل:** وهو علم يحصل لك ضرورة أو عقب نظر في دليل بشرط الحصول على وجه ذلك الدليل ".

2 . **علم الأحوال:** وسبيله الذوق حيث لا يقدر عاقل على أن يحده بل لا يستطيع أن يقيم دليلا على معرفته، كالعلم بحلاوة العسل، ومعرفة لذة العشق، والوجد والشوق[1].

3 . **علم الأسرار:** " وهو العلم الذي فوق طور العقل ". وميزته انه لدني، يشرف من أعطيه، حيث قال الله تعالى مادحا عبده عليه وسلم: "عبد من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما " (الكهف آية 65).

معيار التعامل مع علوم الأسرار:

لقد وضع الشيخ الأكبر . رحمة الله . قاعدة تعتبر معيارا ضروريا وكافيا للتعامل مع علوم الأسرار، وهي "إذا أتى صاحب علوم الأسرار

(1)- المرجع السابق . فقرة 67 . ص 139.

بـأمره جـوزه العقـل وسـكت عنـه الـشارع فـلا ينبغـي إن نـرده أصـلا وننظر في حالة الخبر به، فان كان عدلا " لم يضرنا قبوله كما نقبل شهادته ونحكم بها في الأحوال والأرواح، وإن كان غير عـادل في علمنـا فننظر "في كلامه ـ الذي وصفناه بان العقل يجوزه والشرع قد سكت عنه:

1 ـ فإمـا أن يكـون هـذا الكـلام حقـا " بوجـه مـا مـن الوجـوه المصححة "و في هذه الحالة نقبله.

2 ـ وإما أن يكون فوق ما لدينا من المعايير التي نعرف بها وجه الحق، وفي هذه الحالة نتركه " في باب الجائزات ولم نتكلم في قائله بشيء فأنها شهادة مكتوبة، نسال عنها قال تعالى: ستكتب شهادتهم ويسألون ".

و إذا كـان هـذا العلـم لا يعطـى إلا لأصـحابه، وبالـشروط الـتي ذكرت سابقا، فهل من المعقول إن يتجرا من ليس من أهله فينكره وهو لا يدري من أمره ولا من أمر أصحابه شيئا؟. لقد كان أبو حامد الغزالي محقا حينما قال "وعلمت يقينا انه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه ذلك العلم من غور وغائلة، وإذ ذالك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده، حقا ".

و رغم ذلك، فان ابن عربي كان يشعر أن ما أودعه في كتبه، سيثير زوبعة هوجاء ضده، وكان يدرك أن الفقهاء الذين تمسكوا بظاهر الشرع، لابد أن يتهموه بالكفر والإلحاد، فأفصح عن عقيدته الإسلامية وبين دقائقها.

عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي:

قال قي كتابه (الفتوحات المكية): اشهد " أن الله تعالى اله واحد لا ثاني له في ألوهيته وهو " موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده، فالعالم كله موجود به وهو وموجود متصف بالوجود لنفسه، "و وجوده غير مقيد . ثم يؤكد . رحمه الله . رفضه للحلول فيقول: " تعالى الله أن تحله الحوادث أو يحلها أو تكون بعده أو يكون قبلها بل يقال: كان الله ولا شيء معه، فان القبل والبعد من صيغ الزمان الذي أبدعه.

ثم يفيض ابن عربي في توضيح عقيدته في الله وصفاته، حيث يرى انه لا وجه يجمع بين الحق الواجب (الله). والخلق الممكن (العالم) " فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال، إن وجوه الممكن تابعة له، وهو في نفسه يجوز عليه العدم، فتوابعه أحرى وأحق بهذا الحكم " . ثم يستنكر ابن عربي فكرتي الحلول والاتحاد فيقول: " لو جمع بين الواجب لذاته وبين الممكن، لثبت للمكن ما ثبت للواجب بالذات، من ذلك الوجه الجامع، وما ثمّ شيء ثبت للمكن من حيث ما هو ثابت للواجب بالذات، فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال " .

و من كل ما عرضته يمكنني أن استخلص النتيجتين الآتيتين:

1 . لم يكن ابن عربي من دعاة الحلول والاتحاد، ولكن ورد في بعض كتبه ما يوهم القارئ بذلك الشبه.

2 . ليس من الميسور على القارئ كتب الصوفية المتعلقة بدقائق الأسرار أن يخوض غمارها، إلا إذا استعان بأهل الذوق والعرفان، لأنها تتضمن مز الق خطيرة على الفكر والعقيدة، وقد فطن لهذا الخطر احد شارحي ابن عربي، واعني به كمال الدين عبد الرزاق

القاشاني المتوفى (سنة 730 هـ)، فعقد مقدمة لشرحه على (فصوص الحكم) تتمثل في ثلاثة أسس، لا بد لقارئ كتب الشيخ محي الدين ـ وخاصة (فصوص الحكم) ـ أن يتسلح بها وإلا ارتبك عقله وتزلزلت عقيدته.

مفاتيح كتب ابن عربي كما يراها القاشاني:

1 ـ تحقيق حقيقة الذات الأحدية: إذ لا بد للقارئ أن يعلم إن " الذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود مقدس عن النعوت والأسماء، ولا نعت له ورسم، واسم واعتبار، لكثرة فيه بوجه من الوجوه، وليس هو بجوهر ولا عرض ".

2 ـ بيان حقائق الأسماء: وفي هذا القسم يتكلم القاشاني عن نسبة الصفات إلى الذات اللأحدية حيث " ظهرت (...) نسب الذات إلى كل متعين علمي وتعددت النسبة بتعدد الحقائق وأحوالها وأحكامها فتعددت الصفات والأسماء ". وهذه المرتبة يطلق عليها ابن عربي (مرتبة الإلوهية) وهي " نسب وإضافات، فالكثرة في النسب ـ التي هي من أحكام الإلوهية ـ لا في العين التي هي الذات.

3 ـ بيان الشأن الإلهي: وفي هذا القسم يوضح القاشاني مرتبة الإلوهية أو الوحدانية التي يطلق عليها المتصوفة اصطلاح (القلم الأعلى) أو (العقل الأول) الذي يتشعب إلى عقول كثيرة ثم إلى نفوس وأفلاك.

فإذا استطاع الباحث المقبل على قراءة كتب الشيخ محي الدين بن عربي أن يمتلك هذه المفاتيح تسنى له بعد ذلك أن يبلغ مقصوده من الفهم، وإلا أشكل عليه ما جاء في كتب الرجل وأبهمت عليه عقيدته.

و في ختام هذا البحث نتساءل: هل كانت تصريحات الشيخ ابن عربي في ما يخص عقيدته كافية لتبرئه من تهمة الإلحاد؟ وهل كان

خصومه من علماء الدين محقين في ما وصفوه به؟ ذلك ما سنعرفه في البحث التالي.

2- الشيخ محي الدين بن عربي في نظر خصومه

علمنا مما سبق أن كتب الشيخ الأكبر عسيرة على فهم القارئين لها، حتى وإن كان هؤلاء القارئون من الضالعين في علوم اللغة والدين. ولكثرة ما جاء فيها من الرموز والكلمات المستعصية، نهض بعض علماء الدين متصدين لصاحبها محذرين الناس من خطر يحدق بعقيدتهم. وقد اخترت مجموعة منهم اتفقت على تكفيره واتهامه بتجاوزه العقيدة الإسلامية، وهاهي ذي مواقفهم.

مواقف خصوم ابن عربي:

1 . موقف الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: (578 هـ . 660 م)

ذكر الشيخ عبد الوهاب الشعراني (898 هـ . 973 هـ) أن الإمام عز الدين بن عبد السلام كان يحط على ابن عربي، ومما كان يعتقده فيه انه " شيخ سوء كذاب لا يحرم فرجا "، وقد ذكر الإمام ابن دقيق العيد (625 . 702 هـ) انه سال ابن عبد السلام عن رأيه في محي الدين بن عربي فأجابه " هو شيخ سوء كذاب يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا ".

2 . موقف الإمام احمد بن تيمية: (661 - 728 هـ)

يمكننا تلخيص موقف الشيخ ابن تيمية من ابن عربي في العناصر الآتية:

1 . إن ما ألفه ابن عربي لا يعدو أن يكون إيحاءات وتجليات شيطانية.

2 - إن قوله عن الله تعالى في (فصوص الحكم): " هو عين ما بطن وهو عين ما ظهر وما ثم من يراه غيره، وما ثم من ينطق عنه سواه، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات " قول باطل يستحق أن يوصف - لأجله - بالإلحاد.

3 - ابن عربي وأمثاله يفرون من الحلول والاتحاد، ومع ذلك فان دعواهم أن الوجود واحد، هي الطامة الكبرى التي تخرجهم عن دائرة العقيدة الإسلامية.

4 - إن الأحوال الشيطانية التي تلبس بها ابن عربي، دفعت به إلى أن يناقض الرسول صلى الله عليه وسلم و" يمدح الكفار مثل قوم نوح وهود وفرعون (...) وينتقص الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى (...)، ويذم شيوخ المسلمين المحمودين (...) ويمدح المذمومين المسلمين.

3 - موقف الإمام ابن القيم الجوزية: (691 - 751 هـ)

ألف الشيخ ابن قيم كتابا في التصوف عنوانه (مدارج السالكين) يشرح فيه كتاب (منازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين) لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الصوفي (توفي سنة 480 هـ)، ويظهر أن الإمام ابن القيم كان شديد الإعجاب بهذا الصوفي الحنبلي، حيث يصفه بـ " شيخ الإسلام "، بالإضافة إلى انه حاول في كل الكتب أن يؤول كلام الهروي تأويلا صوفيا نقيا من شوائب الحلول والاتحاد، متهما الاتحاديين بأنهم استعملوا كتاب (منازل السائرين) لنصرة مذهبهم في الاتحاد.

و يقول هؤلاء الاتحاديون، كما يرى ابن القيم: " ما ثم غير في الحقيقة، فالله عندهم هو الوجود المطلق الساري في الموجودات، فهو الموحد والموحد، وكل ما يقال فيه فهو عندهم حق وتوحيد "، فيلزم من رأيهم هذا " انه ما عبد غير الله في كل معبود "، ويصبح عابد

الوثن موحدا وعابد الصليب موحدا كذلك، وعابد الكواكب كعابد النار لم يخرجا - بدورهما - عن دائرة التوحيد. و قد ترجم هذه الأفكار الإلحادية " عارف القوم ابن عربي حينما قال:

سر حيث شئت فان الله ثم وقل ما شئت فيه فان الواسع الله

كما قال أيضا:

عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

و بهذا الانحراف عن الملة المحمدية يكون الشيخ ابن عربي وأتباعه - في نظر ابن القيم - زنادقة مارقين.

4 - موقف العالم اللغوي عبد الله بن يوسف بن هشام (708 - 761هـ)

ذهب ابن هشام إلى أن كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي مشحون بالباطل، وإن مؤلفه قد خالف فيه الرسل جميعا، وانه مهما بالغ اللسان في تبيان قبائحه فلن يبلغ ما يستحق من الذم فالكتاب مفسدة للعقول، وصاحب كافر وأن الذي لا يكفره كافر مثله، فيقول في هذا الشأن:

"هذا الذي بضلاله ضلت أوائل مع أواخر

من ظن فيه غير ذا فلينأ عني فهو كافر"

5 - موقف العلامة عبد الرحمن بن خلدون: (732 هـ - 808 هـ)

قسم ابن خلدون الصوفية إلى قسمين:

1 - القسم الأول:

يضم أولئك الذين بنوا تصوفهم على أساس الشريعة الإسلامية من الأعمال الظاهرة والباطنة "وكتاب هذه الطريقة المشهور فيها هو

(الرعاية) للحارث المحاسبي رضي الله عنه "، بالإضافة إلى "رسالة أبي القاسم القشيري "[1] التي احتوت على ' اصطلاحات القوم وآدابهم وأحكامهم وكيفية مجادلتهم "، وقد جمع هاتين الطريقتين . طريقة فقه الباطن، وطريقة كشف الحجاب ـ الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين.

2 ـ **القسم الثاني: يضم فريقين:**

أ) أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والمحاضرات:

" ومن أشهر المتمذهبين به ابن فارض، وابن برجان وابن قسي والبوني والحاتمي وابن شودكين "، وهؤلاء يعقدون أن ' أنية الحق هي الوحدة، وإن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية، وعند الواحدية تفيض مراتب الوجود "حتى تنتهي إلى عالم الحس والشهادة "، وهذا الرأي حسب ابن خلدون ـ رأي ' غريب "، كما انه يحتوي علو ' عبارة مبهمة واصطلاح شارد ".

ب) أصحاب الوحدة:

"ومن أشهر القائلين به ابن دهقان، وابن سبعين والششتري وأصحابهم " " أن البارئ جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ولا

---

(1)- ذكر جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي (توفي 597) ما يلي: " (....) وصنف لهم عبد الكريم بن هو زان القشيري كتاب الرسالة فذكر فيه العجائب من الكلام في الفناء والبقاء (....) إلى غير ذلك من التخطيط الذي ليس بشيء "، ثم قال " وروينا عن احمد بن حنبل انه سمع كلام الحارث المحاسبي فقال لصاحب له: لا أرى أن تجالسهم "، ثم قال: " (....) قال السلمي: تكلم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات فهجره احمد بن حنبل فاختفى إلى أن مات " ـ انظر كتاب عبد الرحمن بن الجوزي ـ تلبيس إبليس ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص 165 ، 166، 167.

شيء خلاف ذلك " . وكلا الصنفين ـ حسب ابن خلدون ـ من متأخري الصوفية ذهبوا إلى الحلول والوحدة.

و إذا كان ابن خلدون لا يجد حرجا في ما ذهب إليه متقدمو الصوفية، فانه يستنكر أراء المتأخرين. غير انه بدا لي أن استنكاره ذلك، يخفي وراءه تحفظات كثيرة، وهذا ما لمسته من قوله:

"و أما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه لما هو وجداني عندهم (...) فينبغي إلا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على وجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة " .

6 ـ موقف الإمام ولي الدين احمد العراقي (المكنى بابي زرعة): (762 هـ ـ 826 هـ)

حكم هذا الإمام ـ في مسالة الحادية والعشرين من فتاويه المكية ـ على ابن عربي بما يلي: " لا شك في اشتمال الفصوص المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لا شك فيه، وكذلك فتوحاته المكية "، وإذا ثبت أن تلك الكفريات صدرت منه حقيقة وانه استمر عليها إلى غاية وفاته " كافر مخلد في النار ".

7 - موقف قاضي اليمن إسماعيل بن أبي بكر عبد الله المقري (754 - 837 هـ)

و يتلخص موقفه في قصيدة رائية تقع في سبعة وسبعين بيتا مطلعها :

" ألا يا رسول الله غارة ثائر غيور على حرمانه والشعائر

و من بعض ما نستخلصه من هذه القصيدة ما يلي:

1 ـ ابن عربي تجاسر على حرمات العقيدة الإسلامية.

2 ـ انه وحد بين الخالق والمخلوق.

3 ـ أنكر التكليف.

4 ـ دعا إلى الحلول.

5 ـ أكد أن الفجار ينعمون في جهنم.

6 ـ ذهب إلى أن فرعون مات على الإيمان.

7 ـ أساء الأدب مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ولأجل هذه العقيدة الفاسدة يوصي المقري بنبذ كتب ابن عربي، خاصة كتاب (فصوص الحكم)، والاكتفاء بنهج الإمام الجنيد (توفي 297 هـ) وسهل التستري(توفي 273 هـ) ومن شابههما من الصوفية المتشرعين[1].

8 ـ موقف الإمام برهان الدين البقاعي: (809 هـ ـ 885 هـ)

انتدب للرد على ابن عربي وإيضاح كفرياته بكتاب عنوانه (تنبيه الغبي إلى تكفي ابن عربي) جمع فيه جملة من فتاوى أئمة الإسلام، فقال في مقدمة الكتاب: "فاني لما رأيت الناي مضطربين في ابن عربي المنسوب إلى التصوف الموسوم عند أهل الحق بالوحدة، ولم أر من شفى القلب في ترجمته وكان كفره في كتاب الفصوص اظهر من غيره، أحببت أن اذكر ما كان ظاهرا حتى يعلم حاله فيهجر مقاله ويعتقد انحلاله وكفره وضلاله ". ويبدو إن البقاعي لا يبغض الصوفية جميعهم، فهو يقر بفضل الأوائل مثل "الجنيد وسري وأبي يزيد وأبي سعيد الخراز والأستاذ أبي القاسم القشيري والشيخ عبد

(1)- انظر القصيدة بأكملها في كتاب ـ العلامة علي بن سلطان القاري ـ الرد على القائلين بوحدة الوجود ـ تحقيق علي رضا بن عبد الله علي رضا ـ دار المأمون للتراث ـ دمشق ـ ط 1 1995 ـ ص 142 إلى غاية ص 152.

القادر الكيلاني والشيخ شهاب الدين السهر وردي "[1]، أما المتأخرون كابن عربي وأمثاله، فإنهم حادوا عن المنهج الذي سار عليه الأوائل.

موقف العلامة علي بن سلطان القاري: (1014 هـ)

يقدم القاري صنفين من الاعتراضات على ابن عربي:

1 ـ صنف لا يتعلق بوحدة الوجود (و مجموعة الاعتراضات فيه ثمانٍ).

2 ـ صنف يتعلق بوحدة الوجود (و مجموعة الاعتراضات فيه ثماني عشرة). وإليك هذه الاعتراضات المتعلقة بوحدة الوجود :

ـ قول ابن عربي "في الفتوحات: سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها ـ كفر صريح ليس له تأويل صحيح ". أما قوله: "في الفص الإدريسي إن الحق المنزه هو الخلق المشبه "،

و قوله في الفص الإسماعيلي (شعرا):

فلا تنظر إلى الحق   فتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق   فتكسوه سوى الحق

قول يؤول إلى " ذم التنزيه المجرد "، وهو كذب وباطل إذ لا مناسبة بين العبد والرب والحديث والقديم ".

و هذه الأقوال وغيرها من التي تجعل "الخلق عين الحق"، تؤدي بصاحبها إلى "الكفر المطلق ".

---

(1)- ملاحظة: المحقق عبد الرحمن الوكيل في هوامش الكتاب يشن حربا ضروسا على كل الصوفية من أولهم إلى أخرهم ويتهمهم بأشنع الصفات التي لا تليق بمقامهم، بل انه يخطئ البقاعي في كونه قد استشهد بأوائل الصوفية كالسري وأبي يزيد البسطامي ـ راجع هامش تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ـ ص 260 وكل هوامش الكتاب.

و إزاء هذه الآراء الخطيرة على العقيدة الإسلامية يفتي القاري بما يلي:

1 ـ من اعتقد حقيقة عقيدة ابن عربي فكافر بالإجماع.

2 ـ أما جماعة ابن عربي وأتباعه فلا يجوز السلام عليهم ابتداء، ولا رد السلام عليهم " بل لا يقال لهم: عليكم أيضا ".

3 ـ ولا يجوز تحميد عاطسهم.

4 ـ لا تجوز الصلاة عليهم.

ثم ينصح حكام المسلمين أن "يحرقوا من كان على هذه الاعتقادات الفاسدة والتأويلات الكاسدة "، كما "يجب إحراق كتبهم"[1] حتى لا تنتشر آراؤهم فتفسد عقول المسلمين.

9 ـ موقف الإمام محمد بن علي الشوكاني: (1173 هـ- 1250 هـ)

أرسل إليه احد السائلين قصيدة تقع في اثنين وثلاثين بيتا (32) يستفتيه في شان ابن عربي وبعض من الصوفية، فأجابه الإمام الشوكاني بقصيدة هائية تبلغ ثلاثة وخمسين بيتا يحذره فيها من خطر المتصوفة المارقين فيقول في حقهم:

"فهم الذين تلاعبوا بين الورى ... بالدين وانتدبوا لقصد خرابه

قد انتهج الحلاج طرق سبيلهم ... و كذا محي الدين لا أحيا به

و كذا فأرضهم بتائيته ... فرض الضلال عليهم ودعا به "

ثم يذكر الشوكاني مجموعة من المتصوفة فيصفهم بأقبح الصفات، كأمثال على بن سبعين (624 ـ 669 هـ) وأبي مدين شعيب بن الحسين التلمساني (المتوفى 590 هـ) وعبد الكريم الجيلي (767 ـ 832 هـ) وكلهم:

(1) المرجع السابق.

"قد الزمونا أن ندين بكفرهم   و الكفر شر الخلق من يرضى به

ثم يعرض الشوكاني بعض أباطيل الصوفية المذكورين أنفا، مبينا مروقهم عن الملة المحمدية. ومن خلال هذه المواقف يظهر لنا أن الشيخ محي الدين بن عربي شخصية لا تستحق أن تلحق

بالإسلام، وأنها كافرة، مارقة، وكل من سار على نهجها لا يمكنه ألا أن يصل إلى ما وصلت إليه.

و ما تزال هذه المواقف الشنيعة تتابع الشيخ محي الدين حتى هذه الساعة. وإذا علمنا أن كل المدارس الصوفية بشيوخها ومريديها تتبنى أراء الشيخ الأكبر وتدافع عنها، وتنظر إلى شخصيته نظرة إكبار وإجلال، علما - يقينا - أن ما لحقه من اتهامات سينسحب عليها هي كذلك - لا محالة - وأن أصحاب هذه المدارس الصوفية سيجدون في كل وقت من يعاديهم من علماء الدين، ويحاربهم ويصفهم بأقبح الصفات[1].

و لعل صعوبة كتب الشيخ ابن عربي هي التي دفعت بالعلماء إلى أن يتفرقوا في شانه شيعا، ويسلكوا في أمره طرائق قدداً "فذهبت طائفة إلى انه زنديق لا صديق، وقال قوم: انه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء".

(و عن الطائفة سيكون محور البحث اللاحق).

---

(1)- ملاحظة لمزيد من الفائدة في هذا المجال يرجى قراءة ما يأتي من الكتب:

1 - الوكيل عبد الرحمن - هذه هي الصوفية - دار الكتب العلمية - ط 3 1979.

2 - الجزائري أبو بكر جابر - كمال الأمة في صلاح عقيدتها - مكتبة الكليات الأزهرية - بدون تاريخ.

3 - هادي محمد بن ربيع - حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة - وزارة الإعلام للمطبوعات - مكة المكرمة 1404 هـ.

3- الشيخ محي الدين عربي في نظر مناصريه

تصدى بعض علماء الدين إلى تبرئة لبن عربي مما ألحقه به خصومه، وبينوا أن عقيدته سالمة من الانحراف، وانه من أكابر الأولياء، وتتلخص مواقفهم بالآتي:

مواقف أنصار ابن عربي:

1 ـ الإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين: (544 - 606 هـ)

يظهر من رسالة بعث الشيخ محي الدين إلى الرازي، أن هذا الأخير كان يعاني من مشكلة كثيرا ما تعرض لها النظار، وهي مشكلة الشك في معرفة الحق. يقول ابن عربي في هذه الرسالة: "ولقد اخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة، انه رآك وقد بكيت يوما، فسالك هو ومن حضر على بكائك قلت: مسالة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت لعل الذي لاح أيضا يكون مثل الأول ". وخاف ابن عربي على الرازي أن يتيه في أنفاق الفكر المتشعبة فناشده " أن يخلي نفسه من سلطان فكره " لان الفكر يعرف وجود الله ولكن " العلم بالله خلاف العلم بوجود الله "، والعلم بالله هي المرتبة الوراثة النبوية " والوراثة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعض الوجوه ". وهذه المرتبة السامية من المعرفة لا تنال بالنظر الفلسفي ولكن بالكشف الصوفي.

و قد أثنى ابن عربي على الرازي فقال: " وأنا احبك (...) وقد وقفت على بعض تواليفك، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ". ولكن كل هذه الطاقة الفكرية لا تذهب بعيدا بصاحبها إلا إذا " دخل

طريق الرياضيات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و قد غيرت هذه الرسالة الاتجاه الفكري للرازي " فكانت سببا لاعتزاله وتبديل أقواله بأحواله وأثرت فيه غاية التأثير حتى قال:

نهاية أقدام العقول عقال و أكثر سعي العالمين ضلال

و أرواحنا في وحشة من وحاصل دنيانا أذى وبال

و لم نستفد من بحثنا طول سوى ما جمعنا منه من قيل

2 ـ موقف شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام: (578- 660 هـ)

حدث أن كان عز الدين بن عبد السلام جالسا مع بعض أصحابه فذكر معنى لفظ (الزنديق) فشرح لهم الشيخ اللفظ، ولما طلب احد الجالسين نموذجا عن بعض الزنادقة قال واحد منهم: مثل ابن عربي بدمشق، فلم ينطق الشيخ عز الدين ولم يرد عليه.

قال خادم الإمام عز الدين: وكنت صائما في ذلك اليوم وكان الشيخ عز الدين صائما فاتفق أن دعاني للإفطار معه فحضرت ووجدت منه إقبالا، فقلت: يا سيدي هل تعرف الغوث[1] القطب[2] الفرد[1] الجامع في

(1)- الإمام عز الدين بن عبد السلام كان من اشد المنكرين على ابن عربي وقد مر بنا موقفه في البحث السابق. لكن لقاء عز الدين بن عبد السلام بالشيخ أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية، غير كل مساره الفكري وقد أصبح الإمام عز الدين مريدي هذه الطريقة وتراجع كل التراجع عن مواقفه ضد الشيخ محي اليد بن عربي. عن لقاءه بالشيخ أبي الحسن الشاذلي وأخذه العهد عنه، راجع كتاب ـ الرندي بن عباد ـ المفاخر العلية في الناثر الشاذلية ـ طبع بالمطبعة العامرة الشرقية مصر ـ سنة 1314 هـ ـ ص 15، 23، 24، 34.

(2)- الغوث: هو القطب حينما يلتجأ إليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثا، راجع القاشاني عبد الرزاق ـ اصطلاحات الصوفية ـ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1971 ـ ص 167.

الوقت (...)، فتبسم وقال هو الشيخ محي الدين بن عربي. وحينما سمع الخادم هذا الجواب بدا عليه اندهاش غريب، فكيف يعتبر ابن عربي غوثا قطبافردا جامعا وما استطاع الإمام عز الدين بن عبد السلام أن يدافع عنه في جلسة الدرس حينما اتهم بالزندقة؟ ولما ازدادت حيرة الخادم قال له الإمام: " اسكت ذاك مجلس فقهاء ".

و من هذا الجواب نستشف أن هناك أنواعا كثيرة للخطاب وأن لكل مقام مقالا فالخطاب الذي يصلح أن يخاطب به فقهاء الباطن لا يصلح أن يخاطب به فقهاء الظاهر. وقد كان سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام يحسن الظن بهؤلاء الفقهاء الذين لم يتمكنوا من هضم الحقائق التي لا تتفق مع قدراتهم الفكرية، فكان يقول: " ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ ابن عربي إلا رفقا بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء(2) خوفاً من أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع، فيضلوا، ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة ". فكان الإنكار من طرف بعض الفقهاء الصوفية على العارفين الكبار كالشيخ ابن عربي، أمر مقصود حتى يسدوا الذرائع ويبعدوا ضعفاء العقول من طالبي العلم عن قراءة كتب التصوف المعقدة، فيكون ذلك مأمنا لهم من التيه في مأزق لا قبل لهم بها.

3 . موقف الشيخ مجد الدين الفيروز آبادي: (729 - 817 هـ)

هو صاحب كتاب (القاموس) في اللغة، ويتضح من أقواله التي أوردها الإمام عبد الوهاب الشعراني (898 ـ 973 هـ) انه من مريدي

(1)- القطب: هو الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان وهو على قلب اسرافيل عليه السلام. المرجع السابق ص 145

(2)- الفقير: مصطلح يطلقه الصوفية على كل مريد طالب لحضرة الله، وهو يوحي بالافتقار والتذلل لله. قال تعالى:
" يا أيها الناس انتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد " سورة فاطر الآية 15.

الشيخ ابن عربي، فكان يحث على قراءة كتبه مبينا " أن من خصائصها : ما واظب احد على مطالعتها إلا أصدر لحل المشكلات في الدين ومعضلات مسائلة، وهذا الشأن لا يوجد في كتب غيره أبداً.

و قد وجهت للفيروز آبادي أسئلة تتضمن تبيان فتواه في الشيخ الأكبر فأفتى: " بأنه كان شيخ الطريقة حالا وعلما، وإمام الحقيقة حدا ورسما، ومحي رسوم المعارف فعلا واسماً ". ثم مدحه ببعض الأبيات فقال:

"وما علي إذا ما قلت معتقدي — دع الجهول يظن الجهل عدوانا
والله تالله بالله العظيم ومن — أقامه حجة لله برهانا
إن الذي قلت بعضا من مناقبه — ما زدت إلا لعلي زدت نقصانا

أما كتب ابن عربي، فيرى الفيروز آبادي أنها " البحار الزواخر، جواهرها لا يعرف لها أول من آخر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خص الله بمعرفتها أهلها ".

4 . موقف كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (الكاشاني): (المتوفى سنة 730 هـ)

و هو من العارفين بدقائق كتب الشيخ ابن عربي، وكتاب قيم يشرح فيه مغاليق (فصوص الحكم)، وقد ذكر أن بعض المتصوفة في زمانه - ومنهم محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزي - طلبوا منه شرح هذا الكتاب الذي كان سببا في تفكير صاحبه، قال: " فأسعفتهم إلى ملتمسهم، وصرفت عنان همتي إلى تسهيل مقتبسهم، مجتهدا في حل ألفاظ الكتاب".

و قد ظهر لي أن القاشاني كان ينظر بعين التعظيم للشيخ ابن عربي فأكد في مقدمة شرحه أو الالتباس الذي وقع للمنكرين على الشيخ إنما سببه عدم إلهامهم بمفاتيح (فصوص الحكم) وجهلهم

بالاصطلاحات التي يتداولها المتصوفة، ولهذا السبب وضع القاشاني ثلاث مقدمات تعتبر المداخل الرئيسية للكتاب المذكور، وكل من لم يستوعبها فان قراءة ذلك الكتاب لا تزيده إلا تيها وحيرة.

وللإشارة فان للقاشاني كتابا هاما هو (اصطلاحات الصوفية) شرح فيه اغلب الاصطلاحات التي وردت في كتب الشيخ الأكبر، كما أن له كتابا عنوانه (كشف الوجوه الغر) وهو شرح لتائية ابن الفارض[1]، ومن الجدير بالذكر أن ابن عربي استأذن ابن الفارض في شرح هذه التائية فأجابه ابن الفارض أن كتاب الفتوحات هو شرح لها".

5 - موقف أبي الفضل عبد الرحمن بن كمال بن أبي بكر (جلال الدين السيوطي): (849 - 911 هـ).

و هو من المحدثين المشهود لهم بالورع والتقى، وقد ألف في رد الاتهامات التي ألصقت بأرباب التصوف تأليف من بينها (قمع المعارض في نصرة ابن الفارض) و(تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي)[2]. وجاء في هذا الكتاب حسب ما رواه صاحب (شذرات الذهب) ما نصه: "والقول الفصل في ابن العربي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه، فقد نقل انه قال: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا ". ولعل السيوطي ذهب إلى هذا الرأي حتى يسد الذرائع ويصون عقول العامة من التوغل في ميادين لا يفقهون السير فيها.

---

(1)- هو شرف الدين عمر بن الفارض (576 هـ - 632 هـ) لقب بسلطان العاشقين لفرط محبته الله عز وجل، قال عند جلال الدين السيوطي في كتابه (قمع المعارض): قد كان داعيا مرشدا ومسلكا به يقتدى ". ذكره عاطف جودت نصر - شعر عمر بن الفارض - دار الأندلس - بيروت - ط 1 1986 - ص 61.

(2)- وهي رسالة تقع في سبع ورقات رد بها السيوطي على برهان الدين البقاعي الذي ألف - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي - ذكره محقق كتاب - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي - عبد الرحمن الوكيل في هامش ص 95.

6 - **موقف الإمام عبد الوهاب الشعراني: (898 - 873هـ)**

يعتبر هذا الإمام الصوفي الفقيه من اشد المدافعين عن ابن عربي، وقد ألف في هذا الشأن كتابا (اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر) قال في مقدمته مادحا الشيخ الأكبر:

"ثم اعلم يا أخي إنني طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى من الرسائل، وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق، مربي العارفين الشيخ محي الدين ابن العربي "، وبين الشعراني انه شيد كتاب (اليواقيت والجواهر) بكلام الشيخ الأكبر من (الفتوحات المكية) ثم عرض هذا الإمام شهادات طيبة لعلماء الدين في محي الدين بن عربي، وكلها تدعوا إلى تعظيمه، والتحذير من الوقوع في عرضه. وقد سلك الشعراني في الجزء الأول من هذا الكتاب مسلك الشارح لبعض القضايا

الغامضة التي وردت في (الفتوحات المكية)، وبين أن الشيخ لم يكن من دعاة الحلول، ومن دعاة التعالي، وهذا ما ذكره في كتاب (الأسرار) حيث قال: " من قال بالحلول فهو معلول (...) وفصل بينك وبينه فقد اثبت عينك وعينه (...) وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ".

7 - **موقف الشيخ احمد بن محمد المقري التلمساني: 992 - 1041 هـ)**

عرض في كتابه (نفح الطيب) أخبارا عن محي الدين بن عربي، ووصفه بأنه "الشيخ التكبر ذو المحاسن التي تبهر"، وبين أن " كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول وانه لا يقصد ظاهره وإنما له محامل تليق به".

و يورد المقري بيتا للشيخ ابن عربي فقال: "ومن نظم سيدي الشيخ محي الدين رضي الله تعالى عنه:

يـــا مـــن يرانـــي ولا أراه   كـــم ذا أراه ولا يرانـــي

قال رحمه الله تعالى: قال لي بعض إخواني لما سمع هذا البيت: كيف تقول انه لا يراك وأنت تعلم انه يراك؟ فقلت:

يا من يراني مجرما ولا أراه   كم ذا أراه منعما ولا يراني

و يستنتج المقري من هذه الجزئية شاهدا على ضرورة تأويل كلام ابن عربي، ويتوجه لقارئ كتبه قائلا: " فأحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم ".

و مثلما وجدنا في البحث السابق أن هناك أتباعا ينتمون إلى المدرسة المعادية للتصوف عموما، ولابن عربي خصوصا، فإننا نجد كذلك في ها العصر مناصرين للتصوف ورجاله، وهؤلاء المناصرون تبوؤوا ودينية، وما هم الذين يقدح في سلامة عقيدتهم، ولا في مستواهم العلمي.

القسم الثاني

الفصل الأول

مراتب الوجود عند ابن عربي

و يضم ثلاثة بحوث:

البحث الأول ـ بحث الذات والصفات

البحث الثاني ـ العالم في نظر ابن عربي

البحث الثالث ـ مراتب الوجود عند ابن عربي

1-الذات والصفات

لن أتحدث في هذا الفصل عن الذات والصفات كما تحدث عنها النظار المتكلمون، فذلك أمر لا يتعلق بهذا البحث إلا في بعض الجزيئات، فان ابن عربي يرى أن 'مدار معرفة الحقيقة على علوم ثلاثة: علم الإلوهية، علم الذات، ثم نسبة هذه الإلوهية لهذه الذات ".

1 - مرتبة الذات

إن الذات عند الشيخ الأكبر تعني " الوجود الحق المحض "، وهو وجوده سبحانه وتعالى، بحيث أن "وحدته عينه، لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق ".

و لما كان الحق عز وجل وحده في وحدة وجوده، ارتأى الشيخ محي الدين بن عربي أن يطلق على هذا الوجود مصطلح التجلي الأول أو الحضرة الأحدية، فما مفهوم هذين الاصطلاحين عنده؟

أ) **التجلي الأول:** أي أن ذات الحق تجلت لذاتها، وقد كانت[1] حقائق الموجودات كلها كامنة في الذات كمون "الشجرة في النواة "، وإذا أردنا أن نوضح هذا المصطلح أكثر عبرنا عنه بلفظ:

ب) **الحضرة الأحدية:** حيث أن اسم الأحد هو " اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعيينات عنها "، فصفات الله عز وجل وأسماؤه لن تظهر في هذا التجلي وإنما ستظهر في مرتبة ثانية وهي:

---

(1) أنا مرغم على استعمال هذا اللفظ الدال على الزمان الماضي مع التنبيه إلى أن الزمان لم يظهر في ذلك التجلي بل هو كالموجودات الأخرى الكامنة في الذات.

2 ـ مرتبة الإلوهية:

وهـي " نسب وإضافات وسلوب. فالكثرة في النسب (التي هي من أحكام الإلوهية لا في العين (التي هي الذات)، فالذات عين واحدة لا كثرة فيها، وإنما هذه الكثرة الأسمائية ستظهر في المرتبة التي يطلق عليها ابن عربي مرتبة الإلوهية، كما يطلق عليها عدة اصطلاحات هي:

ا): **التجلي الثاني:** "وهو الذي تظهر به أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته تعالى ".

ب): **الواحدية:** وهي تكثر الذات بالصفات. فإذا كانت الذات في الحضرة الأحدية كالنواة تحمل في طياتها ـ بالقوة ـ تفاصيل الشجرة بفروعها وأوراقها وثمارها وما ينتج عن هذه الثمار، فإنها (أي الذات) في الحضرة الواحدية تشبه تلك النواة التي أظهرت ـ بالفعل ـ وما كان كامنا فيها بالقوة. وما ظهر في هذه الحضرة الواحدية هو تلك الكثرة الأسمائية والصفاتية التي عنها سينبثق الكون.

و قد أوضح الأمير عبد القادر الجزائري (1808ـ 1882 م) هاتين المرتبتين بمثال جاء في كتابه: (المواقف) أورده كما هو، حتى يسهل على القارئ فهم تلك الأفكار الغامضة فيقول: "إن ملكا عظيما ما رآه أحد لا عرفه بشئ من أوصافه، خطر له في نفسه أن يتعرف لغيره، فنظر في ذلك فوجد ذلك من جهة كنه ذاته غير ممكن لموانع تمنع عن ذلك، وأما من جهة النعوت والأوصاف، فرأى ذلك ممكنا فخرج متحجبا برسم صورة وقال من حجابية تلك الصورة هذه الصورة التي تذكرونها هي مثال صورتي ".

و يمكن تحليل هذا المثال كالتالي:

أ ـ عدم خروج الملك في صورة ذاته الحقيقية، رمز لمرتبة الذات التي لا تعرف لأنها تجلي الذات لذاتها.

ب ـ خروج الملك في صورة نعوت وأوصاف، رمز لمرتبة الإلوهية التي تظهر فيها الأسماء والصفات بعد ما كانت كامنة في الذات.

و ينبغي الإشارة إلى أن مرتبة الإلوهية هي المرتبة التي تتمايز فيها الأسماء والصفات، فليس العليم كالعفو، وليس المنتقم كالكريم. مع أنها في مرتبة الذات كانت عينا واحدة.

معرفة الذات ومعرفة الإلوهية:

أن بين معرفة الذات ومعرفة الإلوهية فرقا كبيرا وبونا شاسعا، فمعرفة الذات التي هي الغيب المطلق أمر لا قدم فيه لأحد "فالمدعي معرفتها كاذب مباهت، والمتكلم فيها لطلب معرفتها أخرس صامت، ولهذا يعبر عنها السادة، بغيب الهوية، وبالغيب المطلق، وبالغيب المصون، وبالغيب المكنون، وبالهو "[1].

و إذا كانت تلك المرتبة غيبا مبهما لا يصل إليه أحد، فان المرتبة الثانية، وهي مرتبة الإلوهية، هي التي يدور حولها تفكير العلماء والنظار والفلاسفة، فلماذا؟

لقد ذكرت فيما سبق أن الصفات إلهية تتمايز في مرتبة الإلوهية، وبهذه الصفات سيوجد كل ما سوى الله من الكائنات، ذلك

---

(1)- وقد صحح الشيخ ابن عربي كثيرا من الأخطاء التي وقع فيها النظار من " المتكلمين فيما يخص معرفة الذات فقال: " وكم من عاقل ممن يدعي الرصين من العلماء، والنظار يقول انه حصل علة معرفة الذات من حيث النظر الفكري وهو غالط في ذلك ". راجع ـ ابن عربي محي الدين ـ الفتوحات المكية ـ تحقيق عثمان يحيى ـ مراجعة إبراهيم مدكور ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972 ـ السفر الأول ـ ج 1 ـ فقرة 235 ـ ص 188 .

كتابخانه تخصصى تاريخ اسلام و ايران
١٣٧٢

أن هـذه الـصفات والأسمـاء ستطلب أثارهـا "إذ لا قـاهـر بـلا مقهـور، وقادر بلا مقدور، وراحم بلا مرحوم، وخالق بـلا مخلـوق " . ومـن هنـا نفهـم أن الأسمـاء والـصفات الإلهيـة الـتي ظهـرت في مرتبـة الإلوهيـة، سـتظهر في هـذا العـالم مـن خـلال أثارهـا ، وإلا تعطلـت صـلاحيتها وهـذا لا يكـون أبـدا " فالإلوهيـة[1] تقتـضي أن يكـون في العـالم بـلاء وعافية فليس إزالـة المنتقم مـن الوجـود بـأولى مـن إزالـة الغـافر، ولـو بقي من الأسماء ما لا حكم لـه لكـان معطـلا ، والتعطيـل في الإلوهيـة محال: فعدم اثر الأسماء محال " .

و معرفـة أثـار - أي تجليـات - الأسمـاء والـصفات في هـذا العـالم أمر ميسور لكل ذي عقل، ومن هذه التجليات يمكن للعاقل أن يترقى إلى معرفة الأصول[2] أي الأسماء والصفات.

و يحـاول ابـن عربـي أن يؤصـل هـذه الأفكـار، فـيرى أن الأحديـة يكنى عنها في القران الكـريم "بـالهو" لان الـذات في هـذه المرتبـة غيـب مطلق كما تقدم.

" لا تدركها الوجوه بأبصارها والعقول بأفكارها " .

و إذا وردت أسمـاء الله الحـسنى في القـرآن الكـريم بعـد لفـظ "الهو"[1] ، فإنها سـتكون ترجمانـات عنـه تـبين مـا "يريـد مـن الأحـداث في العالم " ومن الأمثلة على ذلك:

---

(1)- ابن عربي يستعمل لفظ الألوهية والألوهة للدلالة على معنى واحد .

(2)- الأصول هـي المعـاني والآثـار هـي صـور هـذه المعـاني. ولـذلك يقـول العـارف بالله محمد بن الحبيب الامغازي الحسني (توفي 1972):

"إنما الكـون معـان قائمـات بالـصور

كل من يدرك هذا كان من أهل العبر

راجع ديوانه بغية المريدين السائرين - مخطوط بالزاوية الحبيبية - الأغواط - ص 48.

ا ـ " قل هو الله احد " (سورة الإخلاص آية 1)

مرتبة الأحدية (الذات) مرتبة الواحدية (الإلوهية)

ب ـ ' لا اله إلا هو الرحمن الرحيم " (سورة البقرة آية 163)

مرتبة الاحدية (الذات) مرتبة الواحدية (الإلوهية)

ج) ـ "هو الأول والآخر والظاهر والباطن " (سورة الواحدية آية 03)

مرتبة الأحدية (الذات) مرتبة الواحدية (الإلوهية)

---

(1)- ذكر الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي احد عشرة فائدة للفظ الهو في كتابه التفسير الكبير حيث استهل كلامه في شرح تلك الفوائد قائلا: " وأنا بتوفيق الله كتبت أسرار لطيفة إلا أنني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند كلمة " هو " أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا لا يصل إليه البيان ولا ينتهي إليه الشرح ". انظر كتابه ـ التفسير الكبير ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط 3 ـ ج 1 ـ من ص146 حتى 152.

د) - " هو الملك القدوس " (سورة الحشر آية 23)

مرتبة الأحدية (الذات)   مرتبة الواحدية (الإلوهية)

هـ) " هو الخالق البارئ " (سورة الحشر آية 24)

مرتبة الأحدية (الذات)   مرتبة الواحدية (الإلوهية)

(شكل - 1 -)

و إذا كانت الذات غيبا مطلقا لا يدركها احد، فان الله عز وجل قال: "فاعلم انه لا اله إلا الله" (سورة محمد آية 19)، فما أمر عباده بمعرفة ذاته التي هي الوجود البحت، ولكن "بمعرفة مرتبة ذاته والإلوهية ".

فمعرفة الذات ليست في متناول مهما ترقت، وقد جاء التحذير من الله عز وجل في كتابه العزيز فقال: "ويحذركم الله نفسه " (سورة آل عمران آية 30)، أي لا تتعدوا مرتبة الإلوهية إلى الذات فإنكم لا تطيقون ذلك، وجاء التوجيه من الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم حيث قال: "تفكروا في آلاء الله ولا تكفروا في ذاته"[1]. فالذات من حيث هو هو لا يدرك حسا ولا عقلا ولا كشفا، بخلافها في مرتبة الإلوهية فإنها تدرك حسا وعقلاً وكشفاً.

(1)- حديث ابن عباس " أن قوما تفكروا في الله عز وجل فقال النبي صلى الله عليه وسلم تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره"،

و قد بين الأمير عبد القادر الجزائري[1] (1808 م - 1882 م) إن الذات مطلقة إطلاقا حقيقيا، فلا كلام فيها - كما تقدم - لكن مرتبة الإلوهية مطلقة مقيدة فما معنى ذلك؟

1 - **مفهوم مطلقية الذات:** (من حيث الإلوهية انه لا حصر ولا احد لظهوراتها)، فالله ظاهر بأسمائه وصفاته في كل مكان وفي كل زمان وهو الجامع بين الأضداد، لأنه الأول والأخر، الظاهر والباطن، العفو والمنتقم، النافع والضار، القابض والباسط، وتجليه مطلق لا حدود له.

2 - **مفهوم تقييد الذات:** نقول عنها مقيدة لأنها "هي الظاهرة بكل مظهر، والمتعينة بكل تعين وما ظهر شيء من الأشياء ولا تعين إلا منها ". ومن هذا المشهد يقول بعض الصوفية: أن الحق خلق، أي باعتبار أن الحق عز وجل هو المتعين والمتجلي في هذا الخلق لا بمعنى الحلول والاتحاد والامتزاج.

2-العالم في نظر ابن عربي

في كتاب (فصوص الحكم)، يؤكد الشيخ الأكبر أن "المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص فهو ظل الله ".

أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه، بإسناد ضعيف ورواه الاصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه أخر اصح منه، ورواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر وقال: هذا إسناد فيه نظر - انظر كتاب - العراق زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين - المغني عن حمل الأسفار في الأسفار - بذيل كتاب إحياء علوم الدين للغزالي - ج 4 - 424.

(1)- يعتبر الأمير عبد القادر الجزائري احد تلاميذ الشيخ محي الدين بن عربي وشراحه البارزين في العصر الحديث، ولذلك اعتمدت في فهم ابن عربي على كتابه المواقف.

و ليس للظل من شان لولا صاحب الظل، وإذا كان العالم ظلا فقط، فان وجوده ليس حقيقيا، ومن هذه المقدمة يمكن أن نفرق بي نوعين من الوجود :

1 ـ **الوجود الحقيقي**: وهو "المطلق، الواجب، المقوم لكل شيء، الذي هو الحق تعالى ".

2 ـ **الوجود الإضافي (المجازي)**: وهو وجود معدوم في حقيقته، لكن الله شاء إظهاره فأمده بالوجود، فوجده ـ إذن ـ من غيره، لا من ذاته "ولو لم يتصل العالم بوجود الحق، لم يكن الظل موجودا، وبقي العالم في العدم الأصلي الذي للممكن ".

ظهور الوجود المجازي:

إن القارئ لكتب الشيخ محي الدين كثيرا ما يصادف مصطلح (الأعيان الثابتة) وهو مصطلح يذكرنا بالمثل الأفلاطونية (LES ARCHETYPES)[1]، حيث يعتبر ابن عربي الأعيان الثابتة المحل الأول لظهور الظل الإلهي.

و للنظر في الواقع فإننا نشاهد أن امتداد الظل لا يقوم إلا على ثلاثة عناصر هي:

1 ـ الشخص الذي يكون أصلا للظل.

2 ـ النور الذي يتم به انتشار الظل.

3 ـ المحل الذي يقع عليه الظل.

---

(1)– يرى Titus burckhardt أن " رجال التصوف بتبنيهم نظرية المثل يصبحون أفلاطونيين ضرورة "

Isl – devre- livre– Raris –p87 و CF Titus burkhard – Introduction aux doctrines esoteriques de I

إن هذا المثال الحسي ينقلنا لفهم ما ذكره ابن عربي في الفص اليوسفي من (فصوص الحكم)، حيث يرى أن وجود العالم يقوم على أسس ثلاثة رئيسية هي:

ـ الذات: وهي منبع الظلال.

2 ـ النور: وهو اسم الله تعالى الذي وقع به الظهور.

3 ـ الأعيان الثابتة: وهي محل ظهور الظل.

إن هذه الأعيان ما هي إلا "حقائق الممكنات في علم الحق تعالى"، أو بعبارة أخرى إن حقائق الممكنات تكون كامنة في ذات الحق عز وجل كمون الشجرة بتفاصيلها في النواة، فإذا شاء الله إظهارها، تجلى عليها باسمه النور، فأظهرها فبرزت إلى الوجود، ومن هذا نستنتج ما يأتي:

1 ـ أن الأعيان الثابتة هي أصل للمُمْكنات [1]، وهي محل كينوناتها.

2 ـ أن العلم متوهم ما له وجود حقيقي فيخل للبعض انه " أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر ".

و من هنا نفهم أن العالم متصل بالحق شديد الاتصال. غير انه ينبغي أن نتساءل عن حدود هذا الاتصال، هل هو اتصال اتحادي حلولي بحيث ننزل بالحق تعالى إلى أن نجعله متحدا بكائنات ناقصة لا وجود لها في حقيقة الأمر؟.

حدود اتصال الله بالعالم:

أرى أن العلاقة بين الله والعالم كما يشهدها ابن عربي تكمن في هذه العبارات "فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات،

(1)– الممكن (possible) " هو الذي ستساوى فيه الوجود والعدم ". انظر صليبا جميل ـ المعجم الفلسفي ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ 1982 ـ ج 2 ـ مادة ممكن ـ ص 424.

فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات " . ونفهم من هذه العبارة أن الوجود واحد إلا أن له وجهين:

1 - وجه الوحدة (الهوية): وهو وجه الحق وحده باعتبار أحديته، وهذا وجود الحق.

2 - وجه الكثرة: وهو الانبثاق الأسمائي والصفاتي وما يتبع ذلك من تجليات في أعيان الممكنات، وهذا هو وجود الخلق.

و اعتقد أن النص السابق يتضمن حلا لكل المعادلات المعقدة التي تطرحها نظرية وحدة الوجود في صورتها الصوفية الإسلامية. فإنني لو تساءلت - مثلا - عن حقيقة ما يقع في مجال إدراكي من الكائنات، لأجابني ابن عربي: أن كل ما تدركه هو نسخ لمثل أو أعيان ثابتة. ثم لو تساءلت مرة أخرى عن حقيقة الأعيان الثابتة، لكان جواب ابن عربي: أن الأعيان الثابتة شؤون كامنة في علم الحق، وعلم الحق هو ذاته، وقد استمدت هذه الأعيان الثابتة وجودها من وجود الحق.

و من هذين الجوابين يمكن أن نرسم خطا نبدأ فيه من الأشياء الممكنة التي نحسها، لنرتقي إلى الأصل لهذه الممكنات، وبالتالي سنحصل على ما يأتي:

1 - ممكنات ترجع إلى أعيان ثابتة.

2 - أعيان ثابتة كامنة في علم الحق.

3 - علم الحق هو ذاته.

4 - ذات الحق الكامل الذي ينبثق منه كل الوجود.

و بهذا فان من يعتقد صحة ما استنتجته، يمكن أن يختزل العالم ويقول كما قال ابن عربي: إن "ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات".

إن حرف الجر (في) الوارد في النص السابق، لا يعني أبدا أن الله حل في أعيان الممكنات، وذلك لأسباب عديدة:

1 ـ استعمال هذا اللفظ اقتضته ضرورة التفهيم.

2 ـ ولان الكامل لا يحل في الناقص.

3 ـ ثم لان الأعيان الثابتة كما تقدم تعني "حقائق الممكنات في علم الحق تعالى"، أي هي "شؤونه الذاتية"، ولا يصلح ـ عقليا ـ القول: إن الله تعالى حل في علمه، لان علمه ليس شيئا آخر غير ذاته، فهو هو.

شهود الحق والخلق:

و حرصا من ابن عربي على التمييز بين المراتب، كي لا يسقط القارئ في وهم الحلول والاتحاد، دعا الناظر في العالم أن ينظر فيه بنظرتين:

1 ـ فإذا نظرنا أن العالم من حيث أصله الأول، فإننا لا نشهد(1) إلا الحق، ويصح لنا أن نقول في هذا المشهد: إن العالم هو الحق باعتبار أصله.

2 ـ فإذا نظرنا إلى العالم من حيث الكثرة والتعدد والاختلاف والإمكان، قلنا عنه: إنه الخلق، أي أنه أعيان ثابتة ممكنة متمايزة عن بعضها، ومن هنا تختلف مشاهد الصوفية أثناء سلوكهم الروحي.

اختلاف مشاهد الصوفية:

1 ـ فمن "وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين".

---

(1)- أركز عمدا على هذا الفعل لان علم التصوف يقوم على الشهود المعرفي الذوقي، وهذا يتطلب سلوكا روحيا خاصا.

2 ـ ومن "وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم" .

3 ـ ومن "شهد الحق في الخلق والخلق في الحق، فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع، وهو مقام الاستقامة" .

التفسير الباطني للقرآن:

وقد أكد ابن العربي، أن القرآن الكريم يتضمن ما ذهب إليه، حيث أن الله عز وجل قال: " الم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا " (سورة الفرقان الآتيتين 45، 46) أي أن الله شاء بمقدرته أن يبرز العالم ـ الذي هو ظله ـ إلى الوجود، فمده، وهو قادر على أن يتركه في حالته العدمية الأولى ساكنا كامنا فيه بالقوة. " ثم جعلنا الشمس عليه دليلا " والشمس هنا رمز لاسمه " النور " الذي ظهرت به الظلال.

" ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا "، وصفه باليسير لان التجلي يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيرا " . وقد قبضه إليه "لأنه ظله فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله " .

مشروعية التفسير الباطني:

و هذا التفسير الباطني للقران الكريم أمر معهود عند الصوفية، " ومن البديهي أن الناظرين في القرآن تختلف مناهج التفسير عندهم تبعا لتفاوتهم في الطريقة التي يتلقونه بها "، فهنالك من المفسرين من فسر القرآن تفسيرا فقهيا، وهنالك من غلب عليه التفسير الغوي، ومن المتكلمين من نزع إلى الجدل والمحاجة، واهتم بجانب الأدلة والبراهين " وليس الصوفية بدعاً من هؤلاء، لأنهم بعد أن ألموا

بطـرق النظـر المختلفـة، وأحـاطوا بعلـوم القـرآن، أضـافوا إلى ذلـك تأويلـهم الإشـاري، وهـو تأويـل اسـتبطاني يـستخلص الإشـارة من العبارة".

و قـد صـرح أبـو حامـد الغـزالي بـان " التقليـد لظـواهر معـاني القـرآن والجمـود عليهـا حجـاب عظـيم عـن الفهـم "، لان الحقيقـة في نظـره درجـات، فمنـها مـا يمثـل القـشر ومنـها مـا يمثـل اللبـاب. وقـد اعتمد الغزالي في هذا التصنيف على حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم قال: ' إن للقرآن ظاهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً " .

أمـا الـشيخ الأكـبر، فإنـه قـال في مـستهل كتابـه (تفـسيره القـران الكـريم): انـه كانـت " تتكـشف لي تحـت كـل آيـة مـن المعـاني مـا يكـل بوصفها لساني، لا القدرة تفي بضبطها وإحصائها، ولا القـوة تـصبر على نشرها وإفشائها.

و قد فسر ابن عربي حديث النبي صلى الله عليـه وسـلم ـ الـذي ذكـره الغـزالي آنفـا ـ كـالآتي: "وفهمـت منـه أن الظهـر هـو التفـسير، والباطن هو التأويل، والحد ما يتناهى إليه(الفهم) مـن معنـى الكـلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلاّم ".

ميزة التفسير الباطني للقران:

غير انه يجب التأكيد على أن هنالك فرقا شاسـعا بـين "التفـسير عنـد الـصوفية "، والتفـسيرات الإشـارية الأخـرى الـتي "اسـتغلها أصـحابها لنـصرة مذاهبـهم الدينيـة والـسياسية "، حيـث جعـل هـؤلاء المفسرون القرآن لعبة في أيديهم، يؤولون آياته كيفمـا شـاءوا مـن اجـل نـشر عقائـد فاسـدة وأغـراض منحرفـة؛ ومـن هنـا يمكنني أن أميـز التفسير الصوفي الباطني للقران بهذه الخصائص:

1. انه تفسير يقوم على الذوق الصوفي الصحيح.

2 . وهذا الذوق الصوفي الصحيح لا يتأتى إلا لأولئك الذين " احكموا أساس التقوى، وتعلموا العلم لله تعالى، وعملوا بما علموا، فعملهم الله تعالى ما لم يعلموا من غرائب العلوم، ودقيق الإشارات، واستنبطوا من كلام الله تعالى غرائب العلوم، وعجائب الأسرار "، فلا غرو أن يعثروا على الجواهر "من كل حرف وآية "، ويستخلصوا العلوم الغزيرة وينطقوا بالحكمة.

3 . إن هذا التفسير الصوفي لا يقفز فوق اللغة ولا يخرب تراكيبها "ولا يخرج بالنص عن الأخبار الموثوقة وأسباب النزول "، بل إن الصوفية يشفون من خلال النص الديني أعمق ما يمكن أن يصل إليه القلب في لحظات صفائه

3- مراتب الوجود عند ابن عربي

في البحث السابق تكلمت عن هذا العالم(1) كظل لله عز وجل، وبنيت صلته بموجده، غير انه من اللازم في هذا البحث تبين تفاصيل هذا العالم ومراتبه كما يراها ابن عربي.

فقلد صرح بان "الوجود دائرة فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول الذي ورد في الخبر أنه.. أول ما خلق الله العقل(2)، فهو أول

(1)- يرى الجرجاني
علي بن محمد علي أن العالم " اصطلاحا عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات ".
انظر كتابه . التعريفات . مصطفى بابي الحلبي . القاهرة 1938 . مطلب العين . ص 95.

(2)- حديث " أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال لله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك اخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب " أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي إمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين. انظر العراقي أبي

الأجناس "، وهذا العقل الذي كان فاتحه الوجود، قد تردد اسمه في كتب الشيخ ابن عربي بمصطلحات متعددة، فتارة يسميه "القلم الأعلى" وتارة "الحق المخلوق به"، وتارة "الروح" وأخرى "العرش المجيد"، وله أسماء كثير غير ذلك.

1 . **مرتبة العقل الأول:**

من صفات العقل الأول انه:

1 . جوهر

2 . بسيط

3 . ليس بمادة

4 . ولا في مادة

5 . عالم بذاته

6 . علمه ذاته

7 . لا صفة له

8 . مقامه الفقر والذلة والاحتياج إلى باريه وموجده ومبدعه

9 . له نسب وإضافات ووجوه كثيرة.

10 . لا يتكثر في ذاته بتعددها

11 . فياض بوجهين من الفيض:

ا . فيض ذاتي: وهو مطلق لا يوصف فيه بالمنع.

ب . فيض مدرك: يوصف فيه المنع.

و يظهر من هذه الخصائص التي ذكرها ابن عربي عن العقل الأول، انه لم يخرج عن ذلك الخط الذي رسمه قبله فلاسفة الفيض كأفلاطون وأفلوطين والفارابي وابن سينا والغزالي.

الفضل عبد الرحيم بن الحسين . المغني عن حمل الأسفار في الأسفار . وهو بذيل كتاب إحياء علوم الدين للغزالي . دار المعرفة . بيروت . ج1 . ص 83.

و مما يجب التنبيه إليه أن مرتبة العقل الأول (القلم الأعلى) ومرتبة النفس الكلية (اللوح المحفوظ) ليستا إلا انبثاقتين ملائكيتين، وهذا ما نلمسه من كلام ابن عربي حين يتحدث عن النفس الكلية حيث يقول إنها: من الملائكة الكرام "، وأن هذا الملك الكريم الذي هو اللوح المحفوظ هو قلم لما دونه ". بمعنى أن هناك سلسلة من الفيوضات يتلقى فيها الأدنى ما يفيضه عليه الأعلى وبهذا " فكل فاعل ومنفعل، لوح وقلم " [1].

3 ـ **مرتبة العرش الرحماني (فلك الأفلاك):**

و هو جامع لأربعة موجودات:

ا ـ الطبيعة، ب ـ الهباء، ج ـ الجسم الكل، د ـ الفلك.

1 ـ **الطبيعة**: وهي عند أهل الله على غير ما هي عليه عند علماء النظر من الحكماء (....) فان كل ما سواها ما ظهر إلا فيما ظهر منها "، وقد يطلق عليها المتصوفة اسم " النفس الرحماني الساري في صور العالم " 2 ـ الهباء: ثم ظهرت بعد الطبيعة مرتبة الهباء، وهو الذي "يسميه أصحاب الأفكار، الهيولى الكل "، وحقيقته انه " جوهر منبث في جميع الصور الطبيعية، والعنصرية، البسيطة والمركبة لا تظهره إلا الصور ولا تخلو منه ". وحتى يقرب ابن عربي صورة الهباء للقارئ فانه شبهه بالجص الذي يطرحه البناء ليشكل منه ما شاء من الصور والأشكال.

3 ـ **الجسم الكل**: وأول صورة قبلها الهباء هي صورة الجسم الكلي " وهو أمر معقول كالطبيعة والهباء، ليس له وجود عيني، فانه كلي ظهر فيه حكم الهباء، كما ظهر حكم الطبيعة في الهباء.

---

(1)- المرجع السابق.

4 ـ **الفلك:** وأول شكل قبله الجسم الكلي هو الشكل الكري فكان الفلك، و عندما تمت نشأة هذا العرش " استوى عليه سبحانه بالاسم الرحماني، بالاستواء الذي يليق به، والذي لا يعلمه إلا هو من غير تشبيه ولا تكييف.

4 ـ **مرتبة العرش الكريم (الكرسي):**

" وهو في جوف العرش كحلقة ملقاة في الأرض ". وهناك مضاهاة بين العقل الأول (القلم الأعلى) وفلك الأفلاك (العرش الرحماني)، ومضاهاة بين النفس الكلية (اللوح المحفوظ) والعرش الكريم (الكرسي) " وكما أن علوم العقل الأول مجملة تتفصل في اللوح (النفس الكل) كذلك علوم العرش الرحماني مجملة تتفصل في الكرسي ". ثم إن الحق عز وجل عمر هذا العرش الكريم (الكرسي) "بالملائكة المدبرات ".

5 ـ **مرتبة فلك البروج:**

و هو بالنسبة للكرسي " كنسبة الكرسي إلى العرش "، حيث انه موجود في جوفه كحلقة ملقاة في فلاة، ويؤكد ابن عربي انه " إلى هذا الفلك ينتهي علماء الأرصاد أكثرهم بل ربما كلهم ".

و يرى ابن عربي أن هذه المراتب الوجودية تحتوي على أجناس مختلفة من الملائكة، فقال:

" وقد ذكرنا من عالم التدبير: القلم، واللوح، والطبيعة، والهباء، والجسم، والعرش، والكرسي، وما بينهما من العوالم، لان في كل فلك من الأفلاك وفي كل ركن من الأركان عالما من جنس كل فلك، وركنا وطبيعة، وهم عمارها وسكانها يسحبون الليل والنهار لا يفترون ".

و كل هذه المراتب يطلق عليها ابن عربي اسم العروش، ويمكن تصنيفها كالآتي:

1 ـ العرش الجيد (العقل الكلي أو القلم الأعلى)

2 ـ العرش العظيم (النفس الكلية أو اللوح المحفوظ)

3 ـ العرش الرحماني (عرش الرحمانية)

5 ـ العرش الكريم (الكرسي)

و هذه العروش الأربعة تكون مسبوقة بـ:

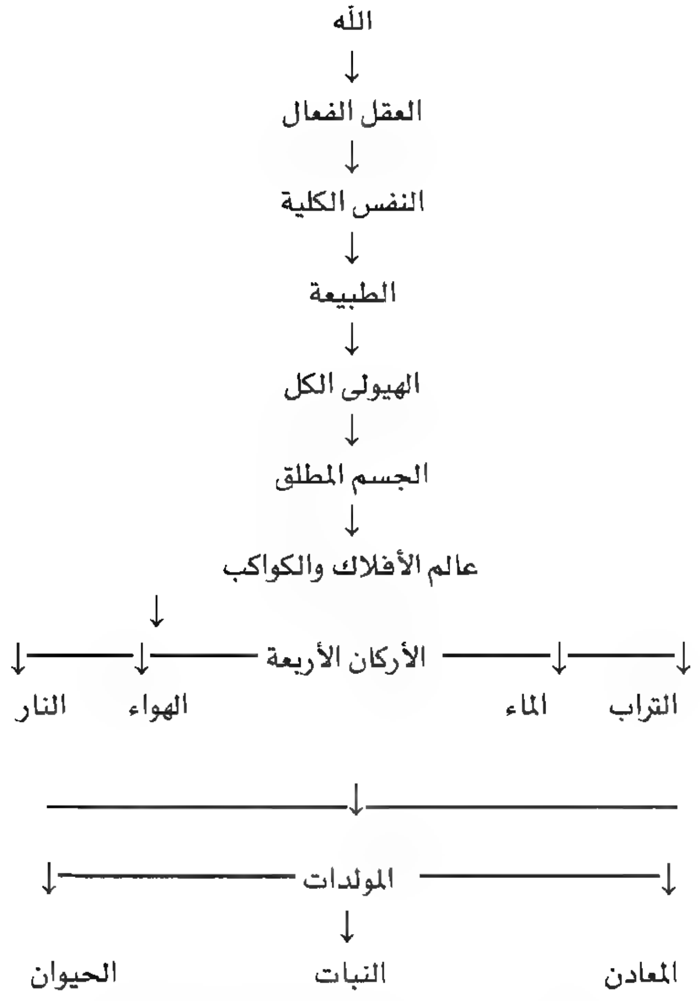
عرش الحياة: وهو عرش الهوية الذي يمثل مرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها وتسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعمى.

و الملاحظ: أن هذا الترتيب الوجودي يشبه إلى حد بعيد ما ذهب إليه إخوان الصفاء[1].

و الشكل الآتي يوضح تصورهم لمراتب الوجود:

---

(1)- هم جماعة من الشيعة الإسماعيلية التزموا التكتم والتستر والرمز في نشر رسائلهم التي ظهرت في القرن الرابع الهجري بالبصرة (....) تتمثل جملة آثارهم المكتوبة في 52 رسالة في الرياضيات، والطبيعيات، والنفسانيات، والإلهيات، بالإضافة إلى (الرسالة الجامعة). وتعد جملة الرسائل موسوعة فلسفية ". راجع يعقوبي محمود ـ معجم الفلسفة ـ مكتبة الشركة الجزائرية ـ الجزائر 1979 ـ القسم الثاني ـ باب الألف ـ ص 264.



الشكل . 2 . فيض الموجودات عند إخوان الصفاء

أهمية ميتافيزيقا التصوف:

إن العروش الخمسة التي ذكرتها آنفا هي التي تشكل أساس الوجود، ثم تأتي بعدها مراتب أخرى، وتتسلسل وفق سلم فيضي،

حتى عالم العناصر، وفي كل مرتبة من المراتب تفاصيل جمة، لا يتسع المجال لذكرها. وإن الحديث عن هذه المراتب هو حديث فن ميتافيزيقا التصوف، وهي ميتافيزيقا تتصف بالتعقيد والصعوبة، خصوصا على العقول المعاصرة التي أصبحت تفرمن تلك القضايا الميتافيزيقية الشائكة.

و قد يتساءل احد هذه العقول قائلا: ما ضرورة الخوض في كل هذه القضايا في عصر الاكتشافات العلمية؟ ثم ماذا يجني الصوفي المعاصر من توغله في تلك الأنفاق المظلمة التي تراكمت على أبوابها أتربة السنين؟ وهل تبيح لنا شريعة الإسلام أن نعتقد نظرية الفيض وهي "فكرة دخيلة على الفكر الإسلامي في تصوراته العقلية وأبعاده العقدية "؟.

و للإجابة عن هذه التساؤلات أقول:

1 ـ إن هذا العنصر بعلومه واكتشافاته المذهلة، لم يجب عن كل الأسئلة التي تراود الإنسان، بل إن التكنولوجيا ـ وهي لم ترتق بعد إلى ما فوق المادة ـ عاجزة عن حل كثير من الغاز هذا الكون.

فلماذا لا تكون مؤلفات احد كبار الصوفية كابن عربي مصدرا لأبحاث علمية جريئة ورائدة في ميدان الفضاء وغيره من الميادين العلمية؟

2 ـ ان ابن عربي حينما تكلم عن مراتب الوجود بالصورة التي ذكرتها سابقا، لم يكن يهذي، بل كان يتكلم بلغة العارف الذائق الواثق من شهوده وعرفانه، فلماذا نتجرأ نحن الذين لم نبلغ أدن مقام من مقاماته العرفانية، ونبطل ما يقول، لسبب واحد وهو أن ما يقوله بعيد عن عقولنا وعن روح عصرنا؟

سوف تكون دعاوانا صحيحة فقط ـ إذا أحاطت عقولنا علما بالقضايا التي أحاط بها ابن عربي، وكانت روح عصرنا هي سيدة العصور.

و حتى المنتسبين للتصوف في هذا العصر، ليسوا مكلفين جميعهم بان يستوعبوا كل ما كتبه ابن عربي أو غيره من الصوفية، في ذلك الشأن، ولكن من المؤكد جدا أن الخاصة منهم، وهم الشيوخ ذوو المراتب العرفانية العالية، لا يجدون حرجا في استيعاب ما قاله ابن عربي وغيره، لان ما قاله يعتبر جزءا من حياتهم الروحية. ولذا اعتقد أن ما تكلم عنه ابن عربي فيما يخص مراتب الوجود، هو من تصميم ميتافيزيقا التصوف الإسلامي التي أرجو أن ينظر إليها بشيء من الاهتمام لأنها ميتافيزيقيا سامية، يحتاجها كل سالك جاد في طريق التصوف، كما يحتاجها كل محقق باحث في الحقل الإسلامي.

3 ـ وإذا كان بعض من أهل ملتنا من الأئمة والمفكرين يرون في نظرية الفيض بعدا عن عقيدة الإسلام، فاني اطرح السؤال: أين نصنف رجالا ارتبطت أسماؤهم بعقيدة الإسلام وقد عاشوا لهذه العقيدة دعوة وفكرا وتأليفا .. كالفارابي، وابن سينا ، وابن عربي، والسهر وردي،و ابن الفارض، وعز الدين بن عبد السلام، وعبد الرزاق القاشاني، وعبد الوهاب الشعراني، والأمير عبد القادر الجزائري، وغيرهم كثيرون.

هل يحق لنا وصف هؤلاء الرجال أنهم مارقون عن الدين الإسلامي؟

اعتقد أن الحكم على هؤلاء ـ بكل هذه القسوة ـ من خلال بعض اجتهادات أهل الظاهر ظلم وعدوان في حق الدين وفي حق الإنسانية.

الفصل الثاني

الرؤية الوحدية للوجود عند ابن عربي

و يضم ثلاثة بحوث:

المبحث الأول: تجلي الأسماء الإلهية في العالم

المبحث الثاني: فكرة الأعيان الثابتة

المبحث الثالث: مقاما الجمع والفرق

1- تجلي الأسماء الإلهية في العالم.

سبب وجود العالم:

لم وجد العالم وما غايته؟

هما سؤالان طرحهما الشيخ ابن عربي في كتابه (الفتوحات) وأجاب عنهما بنفسه، فالعالم - في رأيه - وجد لإظهار الحقائق الإلهية، والغاية من إيجاده، " التخليص من المزجة، فيعرف كل عالم من منشئه من غير امتزاج. فالعالم كان شؤونا ذاتية مستهلكة في "الأحدية "، لكن أراد الله هذه إبراز الشؤون إلى الوجود الظاهر، فظهرت، وتفصلت عبر مراتب وجودية، وتخلصت من الامتزاج الذي كانت عليه، لأنها في مرتبة الأحدية كانت شؤونا واحدة لا انفصال ولا تمايز بينها.

طلب الأسماء ظهور آثارها:

يحدثنا ابن عربي عما قبل نشأة العالم، حيث أن الأسماء الإلهية طلبت ظهور آثارها. يقول ابن عربي في كتابه (إنشاء الدوائر): " (....) وذلك أن السدنة من هذه الأسماء لما كانت بأيديها مقاليد السموات والأرض، بقي كل سادن بمقلاده لا يجد ما يفتح، فقالوا: يا للعجب خُزان بمفاتيح مخازن، لا تعرف مخزنا موجودا، فما نصنع بهذه المقاليد؟. فاجمعوا أمرهم وقالوا: لا بد لنا ما أئمتنا السبعة الذين أعطونا هذه المقاليد ولم يعرفونا المخازن التي تكون عليها. فقاموا على أبواب الأئمة ". ويواصل ابن عربي تصويره لحوار شيق دار بين الأسماء السدنة، وأئمتها السبعة وهي: الحي، العليم، المريد، القائل، القدر، الجواد، المقسط، ثم وقف الجميع أمام باب " حضرة الإمام الإلهي (...) فدفع لهم، الجواد المطلق، فخرجوا به من

عنده، وتعلقوا بالعالم فأبرزوه على غاية الإحكام والإتقان، فلم يبق في الإمكان أبدع منه".

إن هذه الفقرة العجيبة من كتاب (إنشاء الدوائر) تتطلب وقفة طويلة وتأملاً عميقاً، ويمكن أن استنتج منها ما يلي:

1 ـ إن هذا الحوار الذي صوره الشيخ الأكبر بين الأسماء الإلهية، ما هو إلا مضرب من الصور التعليمية التي يتداولها المعلمون من اجل إبلاغ أفكارهم. وإذا كنا نحن أمام معارف تتجاوز حدود المعقول الذي تعودنا عليه، فان ابن عربي وجد هذه الطريقة ناجحة لتسهيل المبتغى، ولذا فان من يقف عند ظاهر النص المذكور قد يفهم أن هناك تعددية في الذات الإلهية، ما دام إن الحوار يجري بين أسماء إلهية عديدة. لكن لا ينبغي أن ننسى أن الاسم الإلهي عند ابن عربي يعني " الذات مع صفة ما، أي وجوداً مخصوصا بصفة، والاسم الآخر مخصوصا بصفة أخرى ". فالأسماء رغم اختلافها ليست إلا ذاتا واحدة وكل اسم الهي له اعتباران:

أ ـ اعتبار من حيث دلالته على الذات: وبهذا الاعتبار فإن كل اسم هو عين الذات، وعين جميع الأسماء، كقولنا : الرزاق ـ فان هذا الاسم يدل على الذات وبالتالي يتضمن كل الأسماء الأخرى[1].

ب ـ اعتبار من حيث دلالته على معناه الخاص: فهو من حيث هذا الاعتبار، غير الذات وغير جميع الأسماء، لأنه يتميز بخاصية لا توجد في الأسماء الأخرى. فالاسم " العفو " من حيث خاصيته ليس هو الاسم " المنتقم "، وليس هو جميع الأسماء الأخرى.

---

(1)ـ لمزيد من التفصيل راجع ـ ابن عربي محي الدين ـ فصوص الحكم ـ تعليق أبو العلاء عفيفي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط 2 1980 ـ ج 1 ـ ص 79.

2 . إن النص الذي بين أيدينا يوحي لنا بوضوح أن للأسماء الإلهية حقائق يجب ظهور سلطانها . ولو بقي من الأسماء ما لا حكم له " لكان ذلك الاسم معطل الأثر، والتعطيل في الألوهة محال، فعدم أثر الأسماء محال.

المشكل الأخلاقي من خلال فكرة تجلي الأسماء الإلهية:

مما سبق ذكره، نفهم أن ما يحدث في العالم هو اثر لتجلي الأسماء الإلهية، وقد مر بنا في فصل سابق أن "الألوهة " هي المرتبة الوجودية التي تتمايز فيها الأسماء، وتظهر بآثارها .

فمن الأسماء الإلهية " النافع " والضار "، " المنتقم " و" العفو "، "القابض " والباسط " وغيرها ، فكيف يظهر حكم هذه الأسماء وسلطانها إذا لم تظهر آثارها؟.

إن عدم أثر اسم من الأسماء الإلهية يعني تعطل حكم هذا الاسم، وتعطل حكمه محال، إذن " الألوهة تقتضي أن يكون في العالم بلاء وعافية، فليس إزالة " المنتقم " من الوجود بأولى من إزالة " الغافر " .

و لقد كنت أتساءل فيما مضى عن وجود الشر في العالم، واعترف أنني وقفت مترددا أمام السؤال التالي: إذا كان هذا الوجود هو الله كما يرى دعاة وحدة الوجود، فما تفسيرهم للفساد وأنواع الشرور الموجودة في العالم؟

لقد كنت أتردد لأن السؤال محرج للغاية، ففي الوقت الذي لا يمكننا أن نصف الله عز وجل بأنه مصدر للشر والفساد، نجد أنفسنا مع ابن عربي نقول: أن الألوهة تقتضي أن يكون في العالم بلاء وعافية، وأن تعطيل أثر الأسماء محال.

إنني اعتقد أن الشر الذي نراه في العالم، نسبي، إذا ما نظر إليه من زاوية ضيقة وفي وقت معين. أما إذا نُظر إليه من زاوية مطلقة فانه لا شر أبدا، لان كل ما يحدث هو عين الحكمة، وليس في الإمكان أبدع مما كان، واعتقد أيضا أن من يريد أن لا يكون هناك شر في العالم[1] ولو بصورته النسبية إنما يريد - دون أن يشعر - أن يعطل أسماء إلهية كثيرة. فكيف يظهر حكم اسم الله " الضار "، بدون ظهور آثاره كالضر، والضرر، والبلاء والألم؟ ثم كيف يظهر اثر اسمه " الغفور " إذا لم يتعلق هذا الاسم بذنب صدر من العبد؟ ولنتصور عالما بدون معاصي أو نقائص أو ذنوب، فان - أهله إذن - لا يستغفرون وبالتالي لا يظهر حكم اسم الله " الغفور "، وهذا يتنافى وكمال الله عز وجل. وقد ذهب الإمام ابن القيم الجوزية (691 - 751 هـ) في هذه المسالة إلى نفس ما ذهب إليه ابن عربي، حيث قال في كتابه (مدارج السالكين): " ومن المحال تعطيل أسمائه عن أوصافها ومعانيها، وتعطيل الأوصاف عن ما تقضيه، وتستدعيه من الأفعال وتعطيل الأفعال عن المفعولات ". ومن هذه المقدمات يصل ابن القيم إلى ما وصل إليه ابن عربي فيقول: "ولا بد من جناية تغفر، وتوبة تقبل، وجرائم يعفى عنها ".

فالمخلوقات هي على موازنة الأسماء الإلهية، أو بعبارة أخرى، إن ما نشاهده في هذا العالم من شر وخير، وقبح وحسن، ومن خطا وصواب، هو نتيجة لتجلي الأسماء الإلهية " ولو بقي من الأسماء

---

(1)- يقول مبارك زكي: " إن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية وهو خطر كل الخطر في عالم الأخلاق " كما يقول: إن الذين يقولون بوحدة الوجود يتهافتون كل التهافت، حين يضعون قواعد الأخلاق، لأنهم لا يعرفون أين مناط الثواب والعقاب ". انظر كتابه - التصوف الإسلامي - دار الجليل - بيروت - ج 1 - ص 136، 137.

اسم لا حكم له ولا أثر، لكان ما يقتضي له الحكم معطلا والممكنات كلها على موازنة الأسماء المؤثرة، الإلهية.

تجلي الله عز وجل باسمه " الظاهر ":

يقول الشيخ الأكبر: " فإن للحق في كل خلق ظهورا، فهو الظاهر في كل مفهوم ". فلنتوقف قليلا عند هذه العبارة محاولين الغوص في معانيها. فقوله: " أن للحق في كل خلق ظهورا " يعني أن الله عز وجل يظهر في كل مخلوق على حسب استعداده، ولا يعقل أن يظهر ممكن دون الله. أما قوله: " وهو الظاهر في كل مفهوم " فانه يعني أن الحق عز وجل هو أصل التصورات والمعتقدات التي نكونها، ورغم اختلاف هذه التصورات وتعددها، فان الظاهر في جميعها هو الحق عز وجل بتجلياته الأسمائية اللامتناهية، لأننا إذا قلنا غير ذلك طرح علينا سؤال: من اظهر هذه المعتقدات والتصورات؟ ولا يخرج الجواب عن إحدى اثنتين:

أ - إما أن الحق عز وجل هو الذي أظهرها وظهر بها.

ب - وإما أنها من إظهار غيره.

و إذا كان قد ثبت لدينا من الأدلة السابقة انه لا "غير " في نظرية وحدة الوجود، فإننا نستنتج أن الحق هو الذي أظهرها أي هي اثر لأسمائه، فلنرجع الأثر إلى اسمه ثم نرجع الاسم إلى الذات، فإننا سوف نصل إلى أن الله عز وجل هو أصل كل المعتقدات وربها. والعارف الكامل هو الذي يعرف الله في جميع تلك المعتقدات.

دين الحب عند ابن عربي:

و مما سبق يمكننا أن نفهم هذه الأبيات التي نسجها ابن عربي حيث قال:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
و بيت لأوثان وكعبة طائف و الراح توراة، ومصحف قران
أدين بدين الحب أنى توجهت ركابه، فالحب ديني وإيماني

و لا ينبغي أن نفهم من هذه الأبيات أن ابن عربي يدعو إلى وحدة الأديان بحيث ينفي الالتزام بدين معين، لان سيرته الذاتية تثبت إنه لم يخرج عن الشريعة الإسلامية طرفة عين، ولكن لكلامه تأويلات عميقة ينبغي الرجوع فيها لأهل التخصص.

فدين الحب الذي يتكلم عنه في الأبيات السابقة، هو الذي يمكن صاحبه من معرفة الله عز وجل في جميع ظهوراته وتجلياته، ولذلك قال في موضع من (فصوص الحكم): "فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها، فان الله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فانه يقول: فأينما تولوا فثم وجه الله ".

تجلي الله عز وجل باسمه الباطن:

يقول ابن عربي: "وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال أن العالم صورته وهويته ". و" البطون " صفة أخرى من صفة الله عز وجل، تعني الخفاء التام الذي يجعله ابن عربي حجابا بين الفهم ومعرفة الحق تعالى. لكنه استثنى طائفة من الناس، وهم العارفون بالله تعالى، الذي شهدوا أن العلم صورة الحق وهويته في الوقت نفسه، يعني أن العالم صورته وهويته؟

يرى عبد الرزاق القاشاني (المتوفى 730 هـ) أن العالم هو الإنسان الكبير، وقد خلقه الله على صورته.

أما الأمير عبد القدر الجزائري فيرى أن خلق الله العالم على صورته يعني انه خلقه على صورة علمه وعلمه عين ذاته، والعلم عين

المعلوم. فالعالم إذن هو صورة علم الحق، وعلم الحق لا ينفصل عنه فهو ذاته، فصار العالم صورة الحق وهويته من هاتين الحيثيتين، وإذا شئنا قلنا: الحق عز وجل هو ظاهر العالم وباطنه، كما يصح قولنا: العالم هو ظاهر الحق، لأنه مجلى صفاته وأسمائه.

فمن الظاهر ومن الباطن غير الله تعالى؟ ولهذا قال الشيخ ابن عطاء الله الاسكندري (المتوفى 709 هـ) في إحدى حكمه: " اظهر كل شيء بأنه الباطن وطوى وجود كل شيء بأنه الظاهر "، ومعنى هذه الحكمة أن " اسمه تعالى الباطن يقتضي ظهور الأشياء حسا، ليكون باطنا بسبب ظهور حسها (...) واسمه الظاهر يقتضي بطون الأشياء، أي هلاكها واضمحلالها ليكون ظاهرا بما ظهر منها ". وحاصل الأمر انه " ما ظهر به هو الذي بطن فيه، والذي بطن فيه هو الذي ظهر فيه (...) فتحصل أن الحق سبحانه ظاهر في بطونه، باطن في ظهوره "[(1)]، وليس في الوجود ألا هو، بل هو الوجود وحده.

بهذا قد أكون قد شرحت فكرة تجلي الأسماء الإلهية في العالم. وإذا كان العالم يعود إلى أعيان ثابتة فإنني سأتناول هذا الأمر بالتفصيل في البحث الآتي.

2- فكرة الأعيان الثابتة

1 . مفهوم الأعيان الثابتة:

إن الأعيان الثابتة ما هي إلا الشؤون الذاتية، والشؤون الذاتية ما هي إلا "نقوش الأعيان في الذات الاحدية "[(2)]. ونقوش الأعيان

(1)- المرجع السابق

(2)- القاشاني عبد الرزاق ـ اصطلاحات الصوفية ـ تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ 1971 ـ مادة الشين ـ ص 154.

هي " حقائق الممكنات في علم الحق تعالى "، والممكنات الموجودة في العالم لا تختلف عن أصولها وحقائقها الأولى، لأنه "لو خرجت الحقائق (في العين) على غير ما كانت في العلم لا مّازت عن الحقيقة المنزهة بهذا الحكم ".

2 ـ مشكلة الكمال الإلهي من خلال فكرة الأعيان الثابتة:

إن هذه المقدمة ستقودنا إلى موضوع شائك، يتعلق بمشكلة القضاء والقدر، لان السؤال الذي سيطرح حتما بعد تلك الفقرة من (الفتوحات المكية) هو: هل ما يحدث في العالم هو شؤون الذات قبل إبراز الأعيان الثابتة إلى الوجود؟ وإذا كان الجواب هو نعم، فهل العالم يسير وفق قدر لا يمكنه الفرار منه؟.

إن ابن عربي يجيب قائلا: "اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها وعلم الله بالأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد.

و ما استنتجه من هذا النص هو كالتالي:

1 ـ ما يقضيه الله لهذا العالم تابع لعلمه.

2 ـ وعلم الله تابع لما أعطته المعلومات له من نفسها حسب استعدادها.

و بهذا يبعد ابن عربي نفسه عن القائلين بالجبر[1]، بل يجعل المعلومات (أي الممكنات) هي التي تختار ما سيحدث لها، حسب استعدادها، فهي التي أعطته العلم من نفسها، فكان قضاؤه طبقا

(1)– نسبة إلى فرقة الجبرية: " وهي مذهب من يسند أفعال الإنسان خيرها وشرها إلى الله ". انظر ـ يعقوبي محمود ـ معجم الفلسفة ـ مكتبة الشركة الجزائرية ـ الجزائر 1979 ـ حرف الجيم ـ ص 33.

لذلك العلم. لكن هذا الاعتقاد من شانه أن يولد في عقل الباحث عدة تساؤلات:

1 ـ ألا يلزم من كون المعلومات أعطت العلم من نفسها، وصف الله بأنه متأخر عن وجود الأشياء؟ وبهذا نكون قد وصفنا الله بصفة تتفانى مع كمال علمه.

2 ـ وكيف يتسنى لنا ـ إذن ـ نعت الله بأنه "غني عن العالمين"، وفي تلك الأفكار ما يوحي بنقيض هذا النعت؟

أن الشيخ عبد الكريم الجيلي (767 هـ 1365 م ـ 832 هـ 1428 م) في كتابه (الإنسان الكامل) رأى بان ابن عربي "سها" في هذه المسالة "ولا يجوز أن يقال إن معلوماته أعطته العلم من نفسها، لئلا يلزم من ذلك كونه استفاد شيئا من غيره".

ويحاول الجيلي أن يستدرك ما "سها" عنه ابن عربي فيؤكد":

1 ـ أن علم الله كلي، أصلي، ذاتي، غير مستفاد مما عليه المعلومات.

2 ـ وأن المعلومات لا تتعين في العلم الإلهي إلا على حد ما يعلمها الله، لا على حد ما تقتضيه ذواتها.

3 ـ ثم بعد تعينها في العلم الإلهي، اقتضت ذواتها أحكاما بحسب استعدادها.

4 ـ فيحكم عليها الله ثانيا بحسب ذلك الاستعداد.

5 ـ وما حكم الله عليها إلا بما علمها عليه، بعلمه الأصلي الذاتي.

فيرجع الحاصل إلى أن العلم الإلهي هو الحاكم على كل شيء بدءا ونهاية، وهذا حتى يبقى العلم المطلق، والغنى الكامل له وحد سبحانه وتعالى.

و إذا قارنا بين رأي ابن عربي والجيلي في هذه المسالة العويصة، وجدنا أنهما يلتقيان، حينما يؤكد كل منهما أن حكم الله على الممكنات يكون بحسب استعدادها.

و عندما يقرأ الباحث أن هناك، اله، وعلم، ومعلومات، قد يتوهم أن هناك موجودات مختلفة ومنفصلة عن بعضها، لكن ينبغي أن لا ننسى أن هذه الموجودات تعود في نهاية الأمر إلى وجود واحد، وهذا ما يعتقده دعاة وحدة الوجود، لأننا "إذا أمطنا الحجاب ورفعنا النقاب قلنا: ليس المقتضى إلا الأسماء الإلهية فان الحقائق الإمكانية صورها، وإذا زدنا إماطة ورفعا قلنا: ليس المقتضى إلا الذات العلية، فان الأسماء صورها ومراتب ظهورها".

تحقيق الصوفي بالأعيان الثابتة:

لقد بين ابن عربي إن إدراك استعدادات الممكنات هو من أسرار القدر، وسر القدر " من اجل العلوم، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة " وهذه المعرفة التامة التي يبلغها كبار الصوفية تعطيهم الراحة الكلية والعذاب الأليم أيضا فما سبب ذلك؟

إن الصوفي إذا تيقن يقينا ذوقيا أن ما يحدث له هو جزء من حقيقته التي هي عينه الثابتة في علم الحق عز وجل، وتيقن أن هذه العين لا يخرج منها إلا ما هو مطابق لحقيقتها واستعدادها، عاش في سكينة واطمئنان، لأن كل ما يتلقاه مطابق لحقيقته والحقائق لا تتغير على الإطلاق.

أما إذا كان هذا العلم يورث صاحبه - في الوقت ذاته - عذابا أليما "فلأنه يؤمر بما يعلم انه ليس في استعداده الإتيان به (...) وقد يرى أعيانا على أكمل استعداد، وأوفر حظ في الدنيا والآخرة، وقد تحقق انه ليس في استعداده ذلك".

و تجدر الإشارة إلى أن التحقق بالأعيان الثابتة هو مقام شامخ عزيز، لا يبلغه إلا كبار الصوفية بعد رحلة شاقة من المجاهدة في طريق المعرفة بالله.

مشكلة الحرية من خلال فكرة استعداد الأعيان الثابتة:

مما لا شك فيه أن الحديث عن الأعيان الثابتة واستعداداتها، سيؤدي إلى الحديث عن حرية الإنسان. وقد كنت وأنا أطالع (فصوص الحكم) أسائل نفسي: هل يمكن أن يكون ابن عربي ذا نزعة اعتزالية بتبنيه فكرة "اختبار الأعيان ما يحدث لها حسب استعدادها؟

و ما يمكن أن أقوله في هذا الشأن هو ابن عربي ليس جبرياً[1]، ولكنه ليس مع معتزلياً كذلك. لان فكرة المعتزلة حول حرية الإنسان، تقوم على أساس ثنائية وجودية بين الله والعبد، حيث أن العبد عندهم يتميز بخلقه لأفعاله، وقد ذهبوا إلى هذه النتيجة لإثبات العدل الإلهي الذي يعني أن الإنسان لا يكلف إلا بما يستطيع أن يقوم به، ولذلك فان إثبات القدرة والإرادة والمشيئة، ونسبتها للإنسان، حقيقة لا مجاز تأكد لاستقلال الفعل الإنساني.

أما ابن عربي فلا يرى لهذه الثنائية أي مبرر، لأنه يعتقد بوحدة مطلقة يكون فيها ذا مظهرين: مظهر حقي مطلق، وهذه مرتبة الأحدية، ومظهر خلقي مقيد بحسب المراتب ابتداء من مرتبة الإلوهية حتى آخر مرتبة وجودية، وهذا ما لا نجده أصلا عند المعتزلة. ثم إن فكرة الاختيار عند المعتزلة تختلف عن فكرة الاختيار عند ابن عربي،

---

(1)- يرى الأستاذ أبو العلا عفيفي: أن ابن عربي ذو نزعة جبرية. انظر مقدمته لفصوص الحكم. ج 1 ـ ص 04-.

لان المعتزلة أسسوا تلك الفكرة على أساس العقل الذي يتصور الله منزها عن أعمال البشر. أما فكرة الاختيار عند ابن عربي فتقوم على أساس ميتافيزيقي، يتمثل في اختيار أزلي، تهفو إليه كل عين ثابتة حسب استعدادها[1]، فابن عربي يخاطب كل إنسان قائلا: "ما كنت عليه في حال ثبوتك ظهرت به في وجودك" أي انك المسئول عما يحدث متك، أما الله عز وجل "فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك" والحمد الأكبر والثناء الأجل هو لله عز وجل الذي بفضله كان الوجود.

و الحقيقة أن قارئ هذه العبارات لا بد أن يتساءل: كيف نتحدث عن التكليف في نظرية لا ترى في الوجود إلا وحدة مطلقة؟ ومن الخالق ومن المخلوق، ومن المكلف ومكلَف في عقيدة دعاة وحدة الوجود؟

لقد أشرت في مواضع كثيرة من هذا البحث إلى أن نفهم ابن عربي - على الخصوص - لا يتأتى إلا إذا قُرئت مؤلفاته كلها قراءة شاملة، وعميقة، ومتأنية، وإلا فان الباحث سيقف على تناقضات عديدة، لا ترجع إلى ابن عربي، ولكن ترجع الأولى إلى عقل هذا الباحث.

فابن عربي عندما يتحدث عن مرتبة الأحدية، يجعلها حاكمة على كل شيء، ويجعل كل الوجود مندرجا فيها، فلا يصبح ثمة في الوجود إلا هو، ويصح - من هذا المقام - القول: أن الخلق حق باعتبار اندراج هذا الخلق واستهلاكه في الحق عز وجل.

لكنه عندما يتحدث عن مرتبة الإلوهية وما يليها من المراتب التي تظهر فيها تفاصيل الوجود، يتحدث عنها بلسان الشريعة التي تقتضي التكاليف، كما تقتضي تمايز الموجودات بعضها عن بعض.

---

(1)- علمنا فيما سبق أن الأعيان الثابتة ما هي إلا شؤون الذات وبالتالي نصل إلى أن الأمر يعود في النهاية إلى الله فلا وجود ولا فعل ولا غير في نظرية وحدة الوجود.

و بعبارة أخرى، إن ابن عربي تارة يتحدث بلسان الحقيقة وهي "مشاهدة الربوبية " وتارة يتحدث بلسان الشريعة وهي " أمر بالتزام العبودية "[1] وهذه أحوال الصوفية، فإنهم يتكلمون بلسانين، ومن لم يعرف هذا من كلامهم ربما اتهمهم بالتناقض وليس الأمر كذلك[2]

3-مقاما الجمع والفرق

إن نظرية وحدة الوجود تؤمن بان الكثرة الموجودة في العالم ترجع إلى أن الأسماء الإلهية متكثرة ومتعددة، وقد علمنا مما سبق أن الممكنات ما هي إلا آثار الأسماء.

غير أن الصوفية عندما يتكلمون عن هذه الكثرة من الممكنات، ينبهون إلى أنها ليست كثرة حقيقية، وإن الذي يقف عندها دون أن يرجعها إلى أصلها الواحد في حالة تكثرها، هو واقف محجوب بحجاب الخلق عن الحق، وهو مقام الفرق الأول.

و حتى تكتمل مسيرة الصوفي ينبغي أن يتعدى هذا المقام ليصل إلى مقام الجمع.

مقام الجمع:

يسميه الصوفية مقام " الفناء في الله "، وهو مقام ذوقي شهودي يبلغه العارف " فيشهد الحق بلا خلق ". ولا يعني هذا العالم ينتفي بوصول العارف إلى هذه المرتبة، ولكن تلك الحالة الشهودية تجعل العارف يدرك أن " العالم وجود من بين طرفي عدم، لأنه موجود، كان عدما معدوما، ويصير عدما معدوما، ولا يشهده العارف

---

(1)- المرجع السابق

(2)- قال القشيري عبد الكريم بن هوزان: " سمعت الأستاذ أبا عبد الدقاق رحمه الله يقول: " قوله " إياك نعبد " حفظ الشريعة و" إياك نستعين " إقرار بالحقيقة ". المرجع السابق ـ ص 43.

إلا بعدم معدوم "، فلا يبقى إلا الله.

فالعالم هو آثار الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية تعود في نهاية الأمر إلى الله الواحد. وبهذه النظرية الاختزالية للعالم يصبح الكل هو الله بالمعنى السابق، لا بمعنى الحلول والاتحاد والامتزاج.

و يمكن أن نصف هذه المرحلة بأنها ذهاب إلى الله، وتجميع لشتات الممكنات، حيث تنتفي الأشكال والرسوم، وتغيب الكثرة في وحدة شاملة هي الأصل الذي انبثقت منه أول الأمر.

فهل أكون مخطئا إذا قلت أن هذا المقام هو الذي تكلم عنه أفلاطون (429 ق م 347 ق م)

و سماه " الجدل الصاعد "؟

إن لي اعتقادا جازما بأن الجدل الصاعد ألافلاطوني لا يختلف عن مقام الجمع الصوفي، خصوصا إذا علمنا أن أفلاطون فيلسوف صوفي بالدرجة الأولى.

فالجمع إذن مقام عرفاني، لا بد أن يصله العارف، وإلا فان سلوكه لا يعول عليه، ولذا قال ابن عربي: " كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا تعول عليه ". لكن ينبغي الإشارة إلى أن سالك طريق التصوف هو أمام خطرين:

1 - إما انه لا يصل إلى " مقام الجمع " فيبقى محجوبا عن تلك الوحدة الأصلية الشاملة، والحجاب حالة نقص يخشاها آهل التصوف، ويتعوذون منها، لأنها تجعلهم يخرجون من هذه الدنيا جاهلين بالله تعالى.

2 - وإما انه يقف في " مقام الجمع " وهي عقبة صعبة، لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته"، كما نبه إلى ذلك ابن خلدون.

و اعتقد أن العلامة ابن خلدون يعني بخسران الصفقة ما حدث لبعض المنتسبين للتصوف الذين "ادعوا أنهم في عين الجمع، وأشاروا إلى صرف التوحيد، وعطلوا الاكتساب، فتزندقوا [1]"، والحل الأمثل والمنهج الأكمل يتمثل في الذهاب[2] إلى مقام الجمع، ثم الرجوع منه إلى مقام الفرق الثاني [3].

مقام الفرق الثاني:

و هو " شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة من غير احتجاب صاحبه بأحدهما عن الأخر ".

فالفرق الأول فرق ظلماني نفسي طبيعي مذموم، أما الفرق الثاني ففرق نوراني لأنّ صاحبه يدرك أن " الحقيقة المسماة بالله واحدة من كل وجه، ومع وحدتها فهي ظاهرة، وتظهر بما لا نهاية له من صور، ولها في كل صورة وجه خاص بتلك الصورة، فهي واحدة كثيرة "، واحدة من حيث العين والأصل والهوية، كثيرة من حيث ظهورها آثاراً للأسماء الإلهية اللامتناهية، وهذا أسمى ما يصل إليه الصوفي، ويحق بسببه أن يسمى " رجلاً " على حد تعبير الإمام ابن القيم الجوزية (691 هـ - 751 هـ)، حيث يقول: " والرجل وكل الرجل من يرد من تفرقته على جمعه، ومن جمعه على تفرقته، فيقوى كل

---

(1)- السهرودي ابو النجيب عبد القاهر بن عبد الله - عوارف المعارف - ضمن ملحق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي - دار المعرفة - بيروت - ص 249.

(2)- استعلمت لفظ الذهاب للتوضيح فقط، لأنه ليس بين الله والعبد مسافة حتى تقطع، قال الله تعالى: " وهو معكم أينما كنتم " (سورة الحديد آية 4)، وقال عز وجل: " ونحن اقرب إليه من حبل الوريد (سورة ق آية 16).

(3)- تمييزا له عن الفرق الأول الذي يعني " الاحتجاب بالخلق عن الحق، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها، وهذه حالة المحجوبين عن الله " - انظر القاشاني عبد الرزاق اصطلاحات الصوفية - باب الفاء - ص 136.

واحد منهما بالآخر ولا يلفي الحرب بينهما . فإذا جاءت تفرقة الأمر جد فيها وقام بها لجمعيته مقوياً لها بالأمر، وإذا جاءت حالة الجمعية تقوى على تفرقة الأمر والبقاء به، فيرد من هذا على هذا، ومن هذا على هذا " [1].

و كم هي واسعة هذه المعرفة التي يعرف صاحبها تجليات الله عز وجل في هذا العالم، فيصبح متحققا بأسماء الله تعالى، تحققاً ذوقياً معرفياً، لا تحققاً لفظياً فقط، من السهل أن افتح المعجم اللغوي لأعرف معنى اسمه " اللطيف " أو " المغيث " أو " الكريم " أو "العزيز " أو غيرها من الأسماء،لكن ليس من السهل أبدا معرفة تجليات هذه الأسماء ومعايشتها والتحقق بها، لان ذلك يحتاج إلى رياضة روحية خاصة، ليست في متناول جميع الناس " إذ كل اسم فله تعبد مختص به علما، ومعرفة، وحالا، وأكمل الناس عبودية، المتعبد بسائر الأسماء والصفات (...) فلا تحجبه عبودية اسم عن عبودية اسم آخر (...) وهذه طريقة الكمّل من السائرين إلى الله.

ففي مقام الجمع لا يرى العارف إلا المشيئة الإلهية المقتضية ظهور ما ينبغي ظهوره من أنواع التجليات اللامتناهية، أما في مقام الفرق الثاني فان العارف مطالب أن يعطي لكل تجلي أسمائي ما يستحقه من الأدب الشرعي، ولذا ينصح ابن عربي مريده قائلا: "فإذا كنت في عين الجمع والوجود فقل: (كل من عند الله)، وإذا كنت في عين التفرقة: (و ما أنسانيه إلا الشيطان) وكل قول في موضعه أدب مع الحق "، ومن هذا القول يمكن أن نستنتج أن العارف الحق

---

(1)- وفي هذا الشأن يقول الشيخ محمد بن الحبيب: ففرقت في جمعي وجمعت مفروقي وحققت توحيدي بإفراد وحدة انظر ديوانه المريدين السائرين - مخطوط بالزاوية الحبيبة - الاغواط - ص 30.

هو الذي يكون " مجموعا في فرقه مفروقا في جمعه " لان الفرق وحده بلا جمع " فسوق وجمود وجهل بالله تعالى، والجمع بلا فرق زندقة وكفران (...) لأنه يؤدي إلى إبطال شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام وإلى إبطال الحكمة " .

مقاما الجمع والفرق بين أفلاطون وابن عربي:

ذكرت فيما سبق أن مقام الجمع يذكرنا بالجدل الصاعد الافلاطوني، وأؤكد مرة أخرى أن مقام الفرق الثاني لا يختلف عن الجدل النازل الذي تحدث عنه أفلاطون. وإذا جمع الفيلسوف بين الجدليين الصاعد والنازل يكون قد امتلك العقل الشامل " الذي لا يترك العلوم في حالة الشتات بل يعاين صلة قرباها فيما بينها، وبين الوجود كله (...) ويربط تنوع الفروع بجذورها الأوحد، الخير " .

إن النبرات الصوفية المنبعثة من فلسفة أفلاطون[1] هي النبرات ذاتها التي رددها ابن عربي فيما بعد، وغيره من أساطين التصوف الإسلامي. وقد يخالفني كثير من الباحثين في مسالة وجه الشبه بين أفلاطون وابن عربي في هذه القضية، بحجة أن أفلاطون فيلسوف يعتمد على العقل، في حين أن ابن عربي وغيره من الصوفية يدورون في فلك القلب. ورداً على هذا الاعتراض المحتمل أقول:

---

(1)- قال الجيلي عبد الكريم متحدثا عن اجتماعه بأفلاطون في عالم الأرواح: " ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كارفا، فرايته ملا العالم الغبي نورا وبهجة، ورأيت له مكانة لم أرها إلا لاتحاد الانباء، فقلت له: من أنت. قال أنا قطب الزمان وواحد الأوان. ولكم رأينا من عجائب وغرائب مثل هذا ليس من شرطها أن تفشى ". الإنسان الكامل - صححه الحفني الدمشقي - المطبعة العامرة الشرفية - مصر - 1300 هـ - ج 2 - ص 43.

1 - إن القلب عند الصوفية لا يعني جملة المشاعر والعواطف المتقلبة[1] لأن هذه الأخيرة - في عرف الصوفية - ما هي إلا مرتبة نفسية انفعالية، وحين يرقى الصوفي في مراتب ذاته، تزول عنه تلك الانفعالات والمشاعر المتقلبة الراجعة أساسا إلى مرتبة النفس الأمارة بالسوء [2].

2 - وبالتالي فان القلب عند الصوفية هو " لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق "و من خلال عملية التزكية التي يقوم بها الصوفي يترقى في مهامه ذاته حتى يصل إلى حالة الصفاء وهي حالة النفس الكاملة ثم يترقى من وراء هذه المرتبة إلى مراتب أخرى، حتى يصل إلى مقام الفناء في الله.

3 - إن العقل عند أفلاطون ليس هو العقل المادي الذي يقف عند حدود الواقع الوضعي المحسوس بل هو عقل روحاني في صميمه. لذا يدرك كل من قرأ مؤلفات أفلاطون، أن هذا الفيلسوف لم يكن غريبا أبدا عن عالم التصوف.

4 - ثم من قال إن الصوفية يسعون إلى اغتيال العقل؟

إن الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1724 - 1804 م) حينما وضع للعقل حدودا لا يمكن تجاوزها - إذ لو تجاوزها لوقع في تناقضات - لم يقل احد عنه انه اغتال العقل. فلماذا نتهم الصوفية

---

(1)- يرى زكي نجيب محمود أن أقوال الصوفية ببعدة عن العقل وبالتالي لا تؤخذ إلا مأخذ التعبير الشعري. انظر كتابه - المعقول واللامعقول - دار الشروق - بيروت - ط 3 1981 - ص 423 والصفحات من 357 حتى 435.

(2)- يرى الجيلاني محي الدين عبد القادر - إن للنفس مقامات ثمانية هي: النفس الأمارة بالسوء، النفس اللوامة، النفس الملهمة، النفس المطمئنة، النفس الراضية، النفس المرضية، النفس الصافية، النفس الكاملة - انظر كتابه - سر الأسرار ومظهر الأنوار - المطبعة البهية المصرية - ص 78.

بهذا الاتهام حينما رأوا أن وراء العقل عوالم تتجاوز طاقته وليس له إلا أن يستعين بالقلب ليعرفها؟

أن ابن عربي يرى أن هناك موضوعات بإمكان العقل البشري أن يتناولها بنظره الفكري[1]، وهناك موضوعات موهوبة يتلقاها العقل، لكن ليس من جهة النظر الفكري، لان هذا النوع من النظر لا يتم إلا انطلاقا من "الحواس وأوائل العقل ومن أعمال الفكر فيها "، هذه هي حدود النظر الفكري. غير أن العقل "قد يهبه الحق المعرفة به فيعلقها لأنه عقل لا من طريق الفكر ".

5 ـ ومن هذا نصل إلى أن العقل حاضر في كل المراحل المعرفية، لكن شتان ما بين عقل محصور في نطاق نظره الفكري، وبين عقل ترقى إلى أعلى المقامات العرفانية الوهبية " فالعقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له (لله تعالى) فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر، ولكن بما هو عقل، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه عقل، لا من طريق الفكر "

مراتب التوحيد عند ابن عربي:

ينقسم التوحيد عند الصوفية عموما وعند ابن عربي خصوصا إلى ثلاث مراتب، لا يتم عرفان الصوفي إلا باستكمالها، حتى يصل إلى الوحدة الوجودية وهي:

---

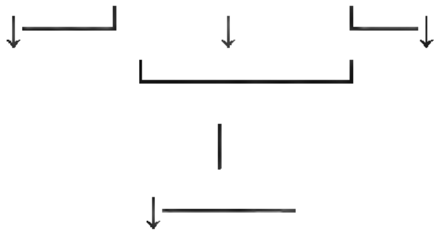
(1)- ينبغي التنبيه إلى أن ابن عربي يفرق بين مفهومي العقل والفكر لان الفكر هو احد فروع العقل. انظر كتابه ـ الفتوحات المكية ـ تحقيق عثمان يحي ـ مراجعة إبراهيم مدكور ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1972 ـ السفر الثاني ـ فقرة 94 ص100.

توحيد الأفعال، ثم توحيد الصفات، ثم توحيد الذات.

" فالذات محجوبة بالصفات، والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان والآثار "، وسلوك الصوفي يبدأ بتحقيق وحدة الأفعال (الفناء في الأفعال) ثم يمر بتحقيق وحدة الصفات (الفناء في الصفات) ليصل في نهاية المطاف إلى تحقيق وحدة الذات (الفناء في الذات).

و عن هذه المراتب قيل:

"فيفنى ثم يفنى ثم يفنى فكان فناؤه عين البقاء[1].



(الفناء في الأفعال) (الفناء في الصفات) (الفناء في الذات)
(الجمع في الفرق والفرق في الجمع)

فتلك الفناءات الثلاث هي التي تمكن الصوفي إلى الوصول إلى عين البقاء[2] وفي هذا المقام يتمكن من رؤية الحق في الخلق، والخلق في الحق.

---

(1)- ابن عجيبة بن محمد . معارج التشوف إلى حقائق التصوف . صححه وعلق عليه محمد بن احمد بن الهاشمي . مطبعة الاعتدال . دمشق . ط 1 1938 . ص 31.

(2)- أما البقاء فهو الرجوع إلى شهود الأثر بعد الغيبة عنه، أو شهود الحس بعد الغيبة عنه بشهود المعنى، لكن يراه قائما بالله ونورا من أنوار تجلياته (...) فالبقاء اتساع في الفناء بحيث لا يحجبه جمعه عن فرقه وفناؤه عن بقائه، ولا شهود القدرة عن الحكمة بل يعطي كل ذي حق حقه. المرجع السابق.

و قد استنبط الإمام أبو حامد الغزالي هذه المراتب التوحيدية الثلاث من حديث النبي صلى الله عليه وسلم " أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ".

1 . فقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أعوذ بعفوك من عقابك " يدل على فنائه في فعل الله لأنه لم ير إلا الله وأفعاله.

2 . وقوله صلى الله عليه وسلم: " أعوذ برضاك من سخطك " يعني انه ترقى من الأفعال إلى مصادرها وهي الصفات.

3 . إما قوله صلى الله عليه وسلم: " وأعوذ بك منك " وهو فرار من الله إليه من غير رؤية فعل ولا صفة.

و لكن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك فني عن مشاهدة نفسه فقال: " لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك " وفي هذا المقام " بيان بأنه المثني والمثنى عليه وأن الكل منه بدا وإليه يعود وأن كل شيء هالك إلا وجهه.

الفصل الثالث

القول بالتتريه والتشبيه معاً

كحل لإشكالية الاتحاد والتعالي

و يضم ثلاثة بحوث:

البحث الأول: موقف ابن عربي من آراء المنزهة

البحث الثاني: موقف ابن عربي من آراء المشبهة

البحث الثالث: التتريه والتشبيه الذوقيان

1- موقف ابن عربي من آراء المنزهة.

حينما نتصفح تاريخ الفلسفة الإسلامية بقصد التعرف إلى موقف الفرق الإسلامية من الصفات الإلهية، نجد فرقا عديدة من بينها المنزهة والمشبهة.

و ابرز فرقة إسلامية تصدت لتتريه الله تعالى هي فرقة المعتزلة[1]، وقد اتفق أصحابها على أن "معرفة الله تعالى واجبة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر، وأن النظر واجب، وانه أول الواجبات ".

و إذا كان عماد النظر هو العقل، فقد اعتمد المعتزلة كأساس لتتريه الله تعالى، وربما ذهبوا في بعض الأحيان إلى تأويل الآيات القرآنية أو التشكيك في صحة الخبر، لا لشيء إلا لان هذه الآية أو ذاك الخبر يتعارضان مع قواعدهم العقلية التي وضعوها[2] في التترية.

تصنيف ابن عربي لآراء المنزهة:

إن محي الدين بن عربي كعارف صوفي متميز بسعة الصدر لكل المعتقدات، لم يكن ليرفض الرأي السابق مطلقا، بل انه رأى فيه حلا

---

(1)- كان ظهور المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة، موطن العقل والثورات العقلية ". انظر الفاخوري حنا، الجر الخليل ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ بيروت ـ مؤسسة بدران وشركاؤه ص 106.

(2)- القاضي عبد الجبار المعتزلي يشكك في صحة الحديث الذي نصه: " سترون ربكم يوم القيامة كما القمر ليلة البدر ". انظر المرجع السابق ـ ج 1 ـ ص 192، 193. حديث جرير: كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى القمر ليلة البدر فقال: إنكم ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته. الحديث نخرج في الصحيحين ـ انظر العراقي عبد الرحيم بن الحسين ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ـ بذيل كتاب إحياء العلوم الدين للغزالي ـ دار المعرفة بيروت ـ ج 4 ـ ص 543.

جزئيا لمشكلة معقدة تتعلق بمعرفة الله عز وجل، فنراه يطلق لفظ "المحققين " على أهل البحث والاجتهاد والنظر، وهم الذين اعتمدوا في فهمهم للحقيقة على محض العقل. ويمكن إدراج فرقة المعتزلة وفلاسفة الإسلام ضمن محققي هذا الصنف.

ويرى ابن عربي أن هؤلاء المحققين ينقسمون إلى فرق، بحسب فهمهم للنص الديني فمنهم:

1 ـ فرقة تأولوا الكلمات التي لا يليق بالله عز وجل أن يوصف بها "وربما عدلوا بهذه (الكلمة) إلى وجهين وثلاثة وأكثر، على حسب ما تعطيه الكلمة في وضع اللسان، ولكن من الوجوه المنزهة لا غير "، لكنهم إذا لم يجدوا سوى تأويل واحد للكلمة " قصروا الخبر على ذلك الوجه النزيه، وقالوا: هذا هو ليس إلا في علمنا وفهمنا (...) وإذا وجدوا له مصرفين فصاعدا، صرفوا الخبر والآية إلى تلك المصارف.

2 ـ فرقة أخرى اكتفت بوجه واحد من التنزية، حيث انه " تقوى عندها وجه ما من الوجوه النزيهة بقرينة ما، فقطعت لتلك القرينة، بذلك الوجه على الخبر وقصرته عليه، ولم تعرج على باقي الوجوه ".

3 ـ وفرقة ثالثة من المنزهة "تعدد وجوه التنزيه، ثم تقول والله اعلم أي ذلك أراد ".

مشكلة التشبيه عند المنزهة:

إن تنزيه الله عز وجل بمحض العقل وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بحسب ما يقلبه منطق المنزهين، يؤدي في نهاية الأمر إلى التشبيه، ولذا قال ابن عربي في (فصوص الحكم): "ومن تميز عن المحدود، محدود بكونه ليس عين المحدود ". فالمنزه أراد تميز الحق عز وجل عن الكائنات المحدودة، فوقع في تحديد الله ـ

دون أن يشعر . بصفات خلقها فكره وتصورات أبدعها فهمه. "فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم" وهذا عين ما فعله المنزهة حيث أرادوا إطلاقه وتنزيهه حينما تأولوا آيات وأحاديث التشبيه، فقيدوه بالإطلاق الذي توهموه، مع أن الله أوسع من ذلك التنزيه الوهمي، وأعظم من ذلك التقييد الفكري.

و قد أبدى ابن عربي تعجبه الشديد من هذه الطائفة فقال: "ثم العجب كل العجب من هذه الطائفة هربت من التشبيه إلى التشبيه وجعلت ذلك تنزيها، فضحك العقلاء لجهلهم في ما أتوا به، فإنهم ما عدلوا من التشبيه إلا إلى نفوسهم من المعاني المحدثة، فانتقلوا من ظواهرهم إلى معانيهم المحدثة القائمة بهم" . ونستنتج من هذا أن الذي أراد تنزيه الحق بفكره، عرف نقائص نفسه كمخلوق محدث، ثم أراد تجريد الحق عز وجل من الصفات الناقصة التي هو عليها لكي يتحقق له وصف الله بالكمال، غير انه وقع في خطأين:

1 ـ الخطأ الأول: انه لم ينزه إلا نفسه.

2 ـ الخطأ الثاني: أنه وقع في تشبيه الحق وتحديده.

فهذا المنزه يتكلم عن نفسه وهو لا يشعر. ولذا يقدم ابن عربي نصيحة لمن أراد الخوض في تأويل الأخبار بفكره فيقول: "اترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه، لمن وصف بها نفسه،إذا لم تكن من أهل هذا الكشف، ولا تحمله عليك أصلا، فانك تبطل أصلك حيث تعتقد نفي التشبيه وما زالت منه، ولكن تركت التشبيه بالمخلوق المركب، وأثبته بالمخلوق المعقول وأنى للمكن أن يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدا ".

فالتشبيه الذي أراد المنزهة الهروب منه، هو تشبيه الله بالمخلوقات الناقصة، وهذا ما سماه ابن عربي " التشبيه بالمخلوق

المركب "، لكن النتيجة كانت سقوطهم في تشبيه من نوع آخر، وهو "التشبيه بالمخلوق المعقول "، هذا المخلوق المعقول هو: تلك التصورات العقلية التي نسجها العقل وقيد الله بها، فاثبت أن الله لا بد أن يكون على هذه الصفة الموافقة لمعاييره وقواعده التي وضعها، ولا يمكنه أن يكون على تلك الصفة المخالفة لما وضعه من قواعد ومعايير، فشبه الحق وقيده من حيث انه يريد تنزيهه وإطلاقه. ولذا أكد ابن عربي أن "التوحيد المدرك بالدليل العقلي لا يعول عليه" عند ذوي المراتب العرفانية العالية لأنه ينتج أربابا وآلهة مختلفة حسب اختلاف التصور العقلي فـ " أرباب أصحاب العقول مقيدة محدودة محصورة تحت أحكام العقول، فلا تعطيها العقول السراح ولا تطلقها من قيودها.

فإذا ورد في الخبر أن الله يضحك[1] أو يغضب[2] أو ينزل[3] إلى السماء الدنيا أو غيرها من الألفاظ التي توحي بالتشبيه أسرع هذا المنزه إلى نفي تلك الصور أصلا أو تأويلها وردها إلى ما يحتمله عقله.

---

(1)- إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: يتجلى الله عز وجل لنا يوم القيامة ضاحكا فيقول: ابشروا معشر المسلمين فانه ليس منكم احد إلا وقد جعلت في النار يهوديا أو نصرانيا. أخرجه مسلم من حديث أبي موسى. انظر العراقي عبد الرحيم بن الحسين. المغني عن الأسفار في الأسفار. بذيل إحياء علوم الدين. للغزالي. دار المعرفة. بيروت. ج 4. ص 44.

(2)- إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: ان الله يغضب إذا مدح الفاسق. أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت، وابن عدي في الكامل، وأبو يعلى والبيهقي في الشعب من حديث انس بسند ضعيف. انظر المرجع السابق بذيل إحياء علوم الدين. ج 2. ص 87.

(3)- إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: ينزل الله تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير (...). متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. انظر المرجع السابق بذيل إحياء علوم الدين. ج 1. ص 304.

كتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تأسیس ۱۳۷۴

مشكلة التعالي عند المنزهة:

أن المنزهة من أصحاب العقول يريدون فصل الله عن مخلوقاته، حتى يتحقق لهم الكمال الإلهي كما يتصورونه وبهذا سيصلون حتما إلى فكرة التعالي الإلهي، حيث يجعلون هوة سحيقة بين الخالق والمخلوق، ولا يتمكنون من التخلص من الاثينينية التي نصبح

. بموجبها . أمام وجوديين: وجود الله من جهة، ووجود العالم من جهة ثانية. ونحن نعلم أن إثبات وجوديين معا شرك ظل الصوفية يتهربون منه، ويتعوذون من مغبة السقوط فيه، وما كانت دعوتهم إلى الوحدة الوجودية إلا سعيا منهم لبلوغ التوحيد الخالص.

أن هذا الموقف التنزيهي القائم على العقل، سينتج في . اعتقادي . ثلاث نتائج خطيرة ألخصها فيما يلي:

1 . تقييد الله عز وجل وتحديده في اطر عقلية.

2 . تشبيه الله عز وجل بطريقة جديدة تختلف عن تشبيه المجسمة.

3 . الوصول إلى اثنينية وجودية تناقض تماما ما ذهب إليه دعاة وحدة الوجود.

2- موقف ابن عربي من آراء المشبهة.

إن تضارب الآراء في قضيتي التنزيه والتشبيه بالدرجة الأولى إلى تضارب المفاهيم والقراءات لمضمون النص القرآني والنبوي.

ففي النص الديني (قرانا كان أو حديثا) كثير من " الأدوات اللفظية التشبيهية " دفعت ببعض الفرق الإسلامية إلى الوقوف عند حدودها، وفهمها على ظاهرها، فانتج هذا الوضع أصنافا نذكر من بينها ما يلي:

أقسام الصفاتية:

1 . من الصفاتية " من أول الألفاظ الواردة في القران أو في القران في الأحاديث تأويلا يحتمله اللفظ ".

و هذا الصنف يقترب من مذهب المنزهة في التأويل، ويمكن إدراج الاشاعرة[1] ضمنه .

2 . ومنهم من " توقف التأويل " وفهم النص الديني على ظاهره. ويمكن إدراج الإمام مالك رضي الله عنه وغيره من الفقهاء والمحدثين داخل هذا الصنف.

و قد أثنى ابن عربي على هذه الطائفة لأنها " لم تشبه ولم تجسم، وصرفت علم ذلك الذي ورد كلام الله ورسله إلى الله تعالى ".

3 . ومنهم جماعة من متأخري الصفاتية[2]، بالغوا في إثبات الصفات، ففهموا الآيات والأحاديث على ظاهرها، وجسموا الحق تعالى "فوقعوا في التشبيه الصرف". وقد وجه ابن عربي إلى هذا الصنف انتقادات لاذعة تنم عن رفضه لفكرتي التجسيم والتشبيه.

---

(1)- الاشاعرة أو الاشعرية: فرقة إسلامية أسسها أبو الحسن الأشعري (260 هـ 874 م . 324هـ 936 م) كان في أول أمره على مذهب المعتزلة في أمور أهمها: القول بالكسب (...) صار بعد ذلك إمام اكبر الفرق الإسلامية التي تنسب إليه وهي الاشعرية. من أهم تصانيفه (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة). راجع يعقوبي محمود . معجم الفلسفة . مكتبة الشركة الجزائرية . الجزائر . 1979 . القسم الثاني . ص 265، 266.

(2)- أطلق عليهم هذا الاسم لإثباتهم الصفات التي عطلها غيرهم. راجع الشهر ستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم . الملل والنحل . تحقيق محمد سيد الكيلاني . دار المعرفة . بيروت . ج 1 . ص 92.

رفض ابن عربي لآراء المجسمة:

في كتابه (الأسفار عن نتائج الأسفار) يقسم ابن عربي المسافرين إلى الله عز وجل إلى صنفين:

1 ـ صنف يتكون من المنزهة الذين اخطئوا الطريق فوصلوا إلى العتاب.

2 ـ صنف " أشرك به (الله) وجسمه وشبهه ومثله ونسب ما يستحيل عليه (...) فهذا المسافر يصل إلى الحجاب " لأنه لا يعرف الحق تعالى إلا مشبها ومجسما فيعيش مطموس البصيرة " ومن كان في هذه أعمى وهو في الآخرة الأخرى أعمى وأضل سبيلا " (الإسراء آية 72).

و قد وقع هؤلاء المجسمة في نفس ما وقع فيه غيرهم من المنزهة، لأنهم شبهوا الله بمخلوقاته، وكل من " شبهه، حصره في تعين وكل ما محصورا في حد بهذا الاعتبار خلق " وجل الحق أن يحصره حد أو أن يتعين في مخلوق من مخلوقاته.

و قد أدرك ابن عربي أن هذا الموقف التشبيهي، سيصل بصاحبه ـ ضرورة ـ إلى القول بالحلول والاتحاد فقال: " ومن هنا أيضا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق، فقالت: ما ثم إلا ما ترى فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم[1] ليس أمرا آخر، وسبب هذا المشهد لكونهم ما تحققوا به، تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك، واثبتوا كل الحق في موطنه علما وكشفا ".

---

(1)- ومن هؤلاء الرواقيون الذين قالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فالعالم عندهم جسم وان الله هو النفس الحالة به. لمزيد من التفصيل راجع ـ بدوي عبد الرحمن ـ موسوعة الفلسفة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط 1 1984 ـ ج 2 ـ باب الواو ـ ص 625.

أن القول بالاتحاد والحلول ظاهرة مرضية خطيرة سببها ـ عند ابن عربي ـ خلل معرفي لان صاحب العلم الحقيقي والكشف الصادق لا يمكنه أبدا أن يصل إلى تجسيم الله تعالى، أو تصوره متحدا بمخلوقاته أو حالا فيها، بل لا يسعه إلا أن يقف عاجزا، منكسرا أمام ربه، منشدا:

أم كيف أدرك من لا شيء لقد جهلتك إذ جاوزت مقداري[1]

و بهذا نخلص إلى أن الرؤية التجسيمية التشبيهية لله عز وجل ستؤدي بنا ضرورة إلى ثلاث نتائج خطيرة على العقل والعقيدة:

1 ـ وصف الله الكامل بما يتصف به المخلوق الناقص.

2 ـ القول باتحاد الله بهذه المخلوقات الناقصة.

3 ـ وصف الله بالحلول فيها.

و التساؤل الذي يبرز في هذه اللحظة هو: إذا كان ابن عربي قد رفض رأي المنزهة ورأي المشبهة في معرفة الله تعالى، فهل استطاع تجاوز هذين الرأيين؟ وهل قدم حلا لمشكلة الاتحاد والتعالي التي وقع فيها كلا الطرفين؟

تجاوز ابن عربي لرأيي المنزهة والمشبهة:

إن طائفتي المنزهة والمشبهة سلكتا طريق الفكر والنظر في فهم النص الديني، فكانت عاقبتهما:

1 ـ الفشل في تفسير الوجود تفسيرا حقيقيا شاملا.

2 ـ الوقوع في انحرافات اعتقادية مست جوهر الإلوهية.

---

(1)– ابن عربي محي الدين ـ كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى الأسفار ـ ضمن رسائل ابن العربي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ طبعة مصورة عن ط 1 1948 ـ حيدر آباد ـ الدكن ـ الهند ـ ص 28.

وتلافيا لهذه المخاطر رأى ابن عربي أن هناك طريقا آخر اسلم وأنجع في التعامل مع النص الديني، الذي من خلاله تنكشف أسرار الوجود، وتنفتح مغاليق العقيدة، وهذا الطريق هو طريق الكشف والإلهام. ولقد رأى ابن عربي أن هناك محققين نجحوا - بسلوكهم هذا المنهج في تحقيق أسمى المعارف، ويمكن تصنيف هؤلاء إلى ما يلي:

صنفا المحققين:

1 - محققون مكاشفون: وهؤلاء "قد فرغوا قلوبهم من الفكر والنظر وأخلوها (...) وجلسوا مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول " ما يرد عليهم من الله عز وجل "[1] فأطلعتهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة وهذا ضرب من ضروب المكاشفة '، وقد صرح ابن عربي: أن هذا الصنف ينتمي إلى خواص الصوفية فقال: " وهم من أصحابنا ' كما أورد عبارة " هذا حال طائفة من أصحابنا ' للدالة على وحدة الانتماء.

2 - محققون مخاطبون ملهمون: وهؤلاء أرقى عرفانا من سابقيهم، ولندع ابن عربي يحدثنا عنهم فيقول: "وطائفة أخرى منا ليس لهم هذا التجلي ولكن لهم الإلقاء والإلهام واللقاء والكتابة وهم معصومون في ما يلقى إليهم بعلامة عندهم لا يعرفها سواهم ' ويمكن إدراج ابن عربي ضمن هذا الصنف، لأنه أكد في كثير من كتبه

---

(1)- هناك آيات كثيرة تؤكد التعليم الإلهامي كقوله تعالى: "واتقوا الله ويعلمكم الله " (سورة البقرة آية 282) وقوله: " ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا " (سورة الأنفال آية 29) وقوله: وعلمناه من لدنا علما " (سورة الكهف آية 65) ولمزيد من الفائدة راجع - الغزالي أبو حامد - إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - ج 3 - كتاب شرح عجائب القلب - من ص 18 إلى 26.

انه لا يكتب ما يكتبه عن أعمال فكر، وإطالة نظر بل بالهام الهي.

و لقد ذكر أن كتابه (الفتوحات المكية) هو من هذا الطراز فقال: "إذ الأغلب في ما أودعت هذه الرسالة، ما فتح الله به علي عند طواف بيته المكرم، أو قعودي مراقبا له بحرمه الشريف المعظم ".

أما في كتابه (لطائف الأشراف) فقد ذكر كيفية تلقيه للعلوم فقال: "إذا نزل الروح الأمين على قلبي تضعضع تركيبي وحن إلى الغيب فأودعني منه علوما تقدست عن الحدس والتخمين والظن والريب"[1]

و قد كان ابن عربي شديد التحذير من إساءة فهم هذين البيتين، فيتهم بأنه يدعي نزول الوحي عليه، فقال شارحا ذينك البيتين: "لعلك يا ولي إذا سمعتني أقول: تنزل الروح الأمين على القلب تنكر وتقول: أوحي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لا تفعل أعاذنا الله وإياك من وحي كل شيطان غوي" لان عبارة "الروح الأمين " لها مدلولان:

1 ـ فهي "عبارة عامة عن اللمة الملكية ".

2 ـ وهي "عبارة في الخاصة عن الحديث (...) قال خير البشر: أن من أمتي محدثين وإن منهم عمر ".

و مما سبق ذكره نصل إلى أن ابن عربي وضع خاصا لفهم النص الديني، هذا المنهج الذي يقوم على الكشف والإلهام، وهو يختلف عن منهجي المنزهة والمشبهة معا، وغيرهما.

---

(1)- ابن عربي محي الدين ـ لطائف الأشراف ـ حققه وقدم له احمد زكي عطية وطه عبد القادر سرور ـ دار الفكر العربي ـ ط 1 1961 ـ ص 39.

3- التتريه والتشبيه الذوقيان.

مفهوم التتريه والتشبيه الذوقيين:

بعد أن بين ابن عربي أن منهج المنزهة في معرفة الله منهج متهافت، وأن طريقة المشبهة طريقة خاطئة، يقدم بديلا آخر يتمثل في التتريه والتشبيه الكشفيين، فيقول في كتابه (فصوص الحكم):

"فان قلت بالتتريه كنت مقيدا   و ان قلت بالتشبيه كنت محددا

و ان قلت بالأمرين كنت   و كنت إماما في المعارف سيدا [(1)]

و من هذين البيتين يظهر لنا ان:

1 . التشبيه العقلي وحده يؤدي بنا إلى تقييد الحق عز وجل بجملة من التصورات العقلية التي أنشاها فكرنا .

2 . وتشبيه الحق عز وجل بمخلوقاته يوقعنا في خطر الحلول والاتحاد والتجسيم، حيث يصبح الحق محددا بحدود مخلوقاته الناقصة، وقد تبين لنا فيما سبق تهافت الرأيين.

فهل نفهم من هذا أن رأي ابن عربي يتأسس على التلفيق والجمع بين رأيين خاطئين حينما يقول: "وإن قلت بالأمرين كنت مسددا"؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي التركيز على فكرتين هامتين هما :

1 . إن التتريه الذي رفضه ابن عربي هو التتريه العقلي القائم على تصورات نسجها الفكر، وهذا النوع من التتريه يختلف عن التتريه الكشفي الذوقي الذي دعا إليه ابن عربي. والخاصة الأساسية لهذه التتريه هو معرفة الله عز وجل في مرتبة إطلاقه.

---

(1)- ابن عربي محي الدين . فصوص الحكم . تعليق أبو العلاء عفيفي . دار الكتاب العربي . بيروت . ط 2 1980 . الفص النوحي . 70.

2 . ثم أن التشبيه الذي دعا إليه ابن عربي، لا يعني تجسيم الحق عز وجل، بل يعني معرفته في مراتب ظهوره بأسمائه وصفاته في مخلوقاته.

مفهوم رؤية الحق في الخلق والخلق في الحق:

و حتى يتضح الأمر أكثر حول هاتين القضيتين، أعود للتأكيد على أن الوجود عند ابن عربي واحد وهو الله عز وجل، لكن هذا الوجود يجب أن ينظر إليه من حيثيتين واعتبارين، فهو " الحق المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحدية وهو الخلق المشبه باعتبار تجليه في الصورة المتعينة ".

و عن هذين الاعتبارين كان ابن عربي ينشد:

'فالحق خلق بهذا الوجه وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا

من يدر ما قلت لم تخذل وليس يدريه إلا من له بصر

جمع وفرق فان العين واحد وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر" [1]

إن هذه الأبيات . في اعتقادي . تلخص مذهب ابن عربي في الإشكالية التي نحن بصدد حلها. ولذا سأحتاج إلى تبسيط للمعاني الواردة فيها.

1 . فقوله "الحق خلق"، ذلك باعتبار إن الحق عز وجل بأسمائه وصفاته وتجلى في صورة مخلوقة متعينة. وتعالى الله أن يكون حالا في مخلوقاته أو متحدا بها، بل أن المخلوقات هي آثار أسمائه وصفاته المقدسة.

---

(1)– ابن عربي محي الدين . فصوص الحكم . تعليق أبو العلاء عفيفي . دار الكتاب العربي . بيروت . ط 2 1980 . الفص الإدريسي . ص79.

و قد علمنا في الفصول السابقة إن الكائنات عبارة عن صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة هي نقوش وشؤون في العلم الإلهي. فلنرجع الصور إلى أعيانها، والأعيان إلى أصلها في العلم، فماذا يبقى؟ سنصادف وجود الحق عز وجل وحده، وعلى هذا الأساس فان الكثرة الوجودية ظاهرة، ما هي سوى الحق الظاهر بكثرة أسمائه وصفاته، وبهذا فقط يفهم التشبيه في مذهب ابن عربي.

2 ـ أما قوله " وليس خلقا بهذا الوجه فاعتبروا " فانه يشير إلى مرتبة الأحدية التي هي الإطلاق حيث أن الله " بذلك موجد الموجودات، وخالق المخلوقات، فلا يكون خلقا بذلك الاعتبار"، بل أن أحديته مستهلكة لكل الوجود، فلا شيء غيرها موجود بهذا الاعتبار وهذا هو التنزيه كما دعا إليه ابن عربي.

3 ـ وقوله " جمع وفرق " فهي دعوة منه إلى السعي نحو مقامي الجمع والفرق. ففي مقام الجمع لا يشاهد العارف بالله إلا الحق عز وجل "فان الوجود ليس إلا له، بل هو هو [(1)]" وهي حالة الفناء التي يبلغها العارف.

و إذا تعدى العارف هذا المقام وبلغ مقام الفرق الثاني شاهد الحق منزها باحديته وكمال صفاته، وشاهد في الوقت نفسه إن كل المخلوقات ما هي إلا مظاهر أسمائه وصفاته، فيرى الحق عز وجل فيها، بمعنى الحلول والاتحاد، بل بمعنى انه ظاهر بها وفيها، وهذه هي حالة البقاء التي سبق الحديث عنها.

فالعين واحدة باعتبار أحدية الحق وهي كثيرة باعتبار الأسماء والصفات الإلهية المتجلية بصورة لا متناهية في العالم.

---

(1)- القاشاني عبد الرزاق ـ شرح فصوص الحكم ـ المطبعة اليمنية ـ مصر ـ شرح الفص الإسماعيلي ـ ص 99.

ضـرورة المنـهج الـصوفي لفهـم حقيقـة التتريــه والتـشبيه الذوقيين:

قـد يتعجـب القـارئ مـن هـذا الكـلام الـذي لم يألفـه في كتـب الفلاسفة والمنظرون، وقد يستبعد أن يكون في العالم الآن مـن يترجـم ما قاله ابن عربي إلى أحوال عرفانية يعيشها ويفهمها ويدافع عنها، لكـن سـيزول عجـب القـارئ إذا تـبين لـه أن مـا يقولـه الـصوفية لـيس إنتاجـا فلـسفيا نظريـا أبدعتـه العقـول في لحظـات تأملـها، بـل انـه تجليات إلهية على قلوب طاهر صافية أحبت الله عـز وجل، وعبدتـه وتعلقت به وأخلت باطنها من كل ما يشغلها عنه.

و إذا شاء الفلاسفة والمنظرون أن يأخذوا هـذه التجليات بشيء مـن الدراسـة والاهتمـام، فـإنهم لـن يخـسروا أي شـيء، بـل إنهـم سـيربحون كـل شـيء، لأنهـم سيكتـشفون إن معرفـة الوجـود وتفـسير غوامضه من خلال تلك الحكم الإلهية، لن يغتال العقل، بل يبعث فيـه الحياة والنشاط، ليبحث أكثر في قضايا مازالت تثير فضوله المعرفي.

و ليس الغريب أن يوجد في عصرنا هـذا - وفي كل العصور - رجال تصوفوا واقتنعوا بمنـهجهم في معرفـة هـذا الوجود، بـل الغريـب حقـا أن يكـون مـن بـين المفكـرين مـن يحـاول إقـصاء هـؤلاء العـرفين مـن زمـرة العقلاء لسبب واحد، وهو أنهم لا ينتهجون سبيل العقل الفلسفي.

و إذا كانت اغلب العلوم تؤخذ من الكتب، فان التصوف هو العلم الوحيد الذي لا يؤخذ من الأوراق، بل بمجالسة أهـل الأذواق. والأخـذ عنـهم، ثـم ممارسـة أحـوالهم ممارسـة حقيقيـة صـادقة تخـضع لمنـهج صـوفي مـنظم ودقيق[1]. هـذا المنهج التربوي الـذي تبدأ الرحلـة فيـه

(1)- قال الغزالي أبو حامد: " وحصلت ما يمكن أن يحصل مـن طـريقهم بـالتعلم والـسماع، فظهـر لي أن اخـص خواصـهم مـا لا يمكـن الوصـول إليـه بـالتعليم، بـل

ساعة يلتقي مريد الحق بشيخ ناصح، مرشد عالم بعيوب النفس وأدوية أمراضها، يعينه على سلوك مقامات التصوف والتوغل في مهامه نفسه، حتى تتكشف له الحقائق علما وحالا وذوقا. وهذا ما اشترطه ابن عربي في كتابه (الكنه في ما لا للمريد منه) فقال: "ومما لا بد منه شيخ مرشد، والصدق شعار المريد، لأنه إذا صدق مع الله تعالى جعل كل شيطان في حقه ملكا يرشده للخير".

و لهذا السلوك عجائب وأسرار يذكرها ابن عربي في (رسالة الأنوار) فيقول: " وفي حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات: طي الأرض، المشي على الماء، اختراق الهواء، الأكل من الكون "، بيد أن هذه الكرامات وغيرها ما هي إلا النتائج الأولى لسلوك الطالبين، وليست هي الغاية من سلوك طريق التصوف، بل الغاية هي الوصول إلى حضرة الله عز وجل، ولذلك ينصح الشيخ الأكبر المريد موصيا إياه، أن لا يشغل بها فيقول: "سيكشف لك أولا على أسرار الأحجار المعدنية وغيرها، وتعرف سر كل حجر وخاصيته في المضار والمنافع، فان تعشقت به أبقيت وطردت"، وما لم يشاهد المريد مكونه فهو في سجن الأكوان.

المقعد الصدق:

إن موقف ابن عربي حول مشكلة هذا البحث يتلخص في هذه الأبيات:

"فلا تنظر إلى الحق و تعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

بالذوق والحال، وتبدل الصفات " انظر كتابه ـ المنقذ من الضلال ـ تحقيق عبد الكريم المراق ـ الدار التونسية للنشر ـ ط 2 1986 ـ ص 81، 82.

و نزهـــــــه وشــــــــبيهه   و قــم في مقعــد الـــصدق
و كـــن في الجمــع إن شــئت   وإن شـــئت في الفـــرق [1]

1 ـ ففي البيت الأول يدعو ابن عربي إلى معرفة الله عز وجل من خلال صفاته وأسمائه. وأسماؤه وصفاته لا تعرف إلا من خلال مظاهرها وآثارها، فنشد الرزاق في المرزوق والخالق في المخلوق والقاهر في المقهور، وغير ذلك من أنواع المشاهد المختلفة. فالحق ظاهر في الممكنات بأسمائه وصفاته، وأو ان شئت قل أن الممكنات ما هي إلا الحق عز وجل في مراتب ظهوره بأسمائه وصفاته.

2 ـ أما في البيت الثاني فيؤكد ابن عربي، انه لا يمكن رؤية الخلق بدون حق، لان الخلق بدون حق عدم، وما دام أن الخلق ظاهر للعيان فما ذلك إلا ظهور الحق فيه بأسمائه وصفاته.

3 ـ في البيت الثالث يحث ابن عربي على التريه ويحذر من ان يكون الله متعينا بتعين، فيشبه متعينا آخر "فيلزم الحلول والاتحاد والشرك"، كما يدعو في الوقت نفسه إلى التشبيه بالخلق بمعنى رؤيته ظاهرا بأسمائه ومتجليا بصفاته في مخلوقاته، وذلك كي نسلم من فكرتي التعالي والاثنينية اللتين تتضمنان ـ هما كذلك ـ الشرك.

و بهذا التريه الخاص والتشبيه الخاص، يقوم العارف في مقعد الصدق، وهو " مقعد التوحيد الذاتي " الذي يصبو إليه دعاة وحدة الوجود.

و بهذا أصل إلى خاتمة البحث في مشكلة صعبة خطيرة متعددة الأوجه بذلت قصارى جهدي في حل عقدها. ومع ذلك فان التوغل في

(1)- ابن عربي محي الدين ـ فصوص الحكم ـ تعليق أبو العلاء عفيفي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط 2 1980 ـ ج 1 ـ ص 93.

عالم الشيخ الأكبر رحمه الله، يتطلب فؤادا نقيا وبصيرة صافية وعقلا متسعا وكيف لا وهو القائل عن نفسه:

لما بـد السر في فـؤادي	فنـا وجـودي وغـاب نجمـي
و جـال قلـبي بـسر ربـي	و غبت عن رسم حس جسمي
و جئـت منـه بـه إليـه	في مركـب مـن سـني عزمـي
نـشرت فيـه قـلاع فكـري	في لجـة مـن خفـي علمـي
هبـت عليـه ريـاح شـوقي	فمـر البحـر مـر سـهم
فجـزت بحـر الـدنو حتـى	أبـصرت جهـرا مـن لا اسمـي
و قلـت يـا مـن رآه قلـبي	اضـرب في حـبكم بـسهم
فأنـت انـسي ومهرجـاني	و غـايتي في الهـوى وغنمـي [1]

و الحمد لله رب العالمين

(1)- ابن عربي محي الدين ـ ديوان ابن عربي ـ شرحه احمد حسن بسبح ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط 1 ـ 1996 ـ ص 07.

الخاتمة

بعد هذا الإبحار في محيطات الشيخ محي الدين ابن عربي، أستطيع أن الخص نتائج ما وصلت إليه بما يأتي:

1 ـ إن إشكالية الاتحاد والتعالي لم تبرز عند الشيخ محي الدين ابن عربي فحسب، بل هي ضاربة في تاريخ الفكر الإنساني، ولقد كانت مرتبطة شديد الارتباط بنظرية وحدة الوجود، تلك النظرية التي تبنتها ديانات وفلسفات في أزمنة مختلفة وأمكنة متباينة. فليس غريباً ـ إذن ـ أن نجدها ماثلة في الفلسفة اليونانية التي اخترت منها فيلسوفين هما أفلاطون (429 ق م ـ 347 ق م) وأرسطو (384 ق م ـ 322 ق م) وقد وجدت أن المسار الفلسفي الأرسطي اختلف عن المسار الفلسفي لأستاذه بسبب إشكالية وجودية، تتمثل في العلاقة بين الإله والكون، وما أفرزت من نتائج حول التعالي والاتحاد.

2 ـ أما أفلاطون (205 م ـ 270 م) فانه سار على اثر أفلاطون في تصور للعلاقة بين الإله والعالم، وقد وجدت أن إشكالية الاتحاد والتعالي حلت في تصوره بنظرية الفيض التي تقوم على المنهج الصوفي، هذا المنهج الذي تجاوز فكرة التعالي كما تجاوز فكرة الاتحاد، وقد استنتجت انه من خارج هذا المنهج لا يمكن أبداً أن تحل هذه الإشكالية عند أفلوطين. وذلك ما سيصل إليه محي الدين بن عربي فيما بعد.

3 ـ وما استخلصته كذلك: إن نظرية الفيض كما تصورها أفلوطين وقلبه أفلاطون، قد وجدت بصورة مشابهة عند الفيلسوفين الإسلاميين أبي نصر الفارابي (259 هـ ـ 872 م ـ 339 هـ 950 م) وابن

سينا (370 هـ 980 م ـ 428 هـ 1037 م) ولا غرابة فان للفيلسوفين المذكورين قرابة بالتصوف، حتى انه يمكنني القول: انه حيثما وجد التصوف وجدت نظرية وحدة الوجود، ووجدت نظرية الفيض كذلك.

4 ـ كما استنتج أن أبا حامد الغزالي (450 هـ 1059 م ـ 505 هـ 1111 م) لما تصوف، لم يجد بدا من القول بنظريتي الفيض ووحدة الوجود. ولعل شخصية هذا المتكلم الصوفي من الشخصيات التي يرتاح لها كثير من المتدينين المسلمين، فربما تكون تلك النتائج دافعة لهم لإعادة النظر في شخصية محي الدين بن عربي (560 هـ 1165 م ـ 638 هـ 1240 م) المتهمة بالانحراف عن العقيدة الإسلامية، خصوصا إذا علمنا إن ابن عربي لم يخرج عن الإطار الذي رسمه الغزالي قبله، هذا أن لم نقل تلك الأفكار التي لمح إليها الغزالي في كاتبه (إحياء علوم الدين) وكتبه الصوفية الأخرى، هي التي تجرا ابن عربي فيما بعد على تفصيلها وتعميقها.

5 ـ وقد اقتنعت من خلال بحثي أن الحقيقة واحدة وأن مصدرها واحد، وأن هذا التشابه الموجود بين التصوف الإسلامي وبين أنواع التفكير السابق عليه،وهذا لا يعني أن متصوفة الإسلام قد تقلوا غريبا عن عقيدتهم وأقحموا أدبياتهم، بل اعتقد إنهم لما وصلوا إلى المصدر الواحد الذي كان يمد القلوب والعقول في كل العصور، وجدوا الحقيقة نفسها التي كانت تتردد على السنة غيرهم بلغات مختلفة[1].

6 ـ ويمكنني الاستنتاج كذلك، أن الشرائع قد تتغير عبر العصور باختلاف البيئات الثقافية التي تنزلت فيها، لكن وراء تلك الشرائع

---

(1) – CF. Guenonrene Apercus sur I ,esoterisme islamique et le taoisme – gallimard 1973. p 19.p53.

توجد الحقيقة الواحدة التي سماها المتصوفة " العلم الباطني " هذا العلم الذي وجد عند الحكيم " لا وتسو " (عاش في القرن السادس أو الخامس ق م) في الصين[1] وعند " فيثاغورس " (572 ق م - 497 ق م) وعند أفلاطون (429 ق م - 347 ق م) وعند افلاطين (205 م - 270 م) وعند غيرهم، كما وجد عند متصوفة الإسلام.

و إنني لا ادعوا بهذا، إلى وحدة الأديان، فالشريعة الإسلامية جاءت لتختم كل الشرائع، وهي العقيدة الوحيدة التي تمكنت من جمع أشتات الحقيقة المتفرقة قبلها في مركب شامل ومتكامل. وهذه الحقيقة الباطنة التي اكتشفها متصوفة الإسلام من القران الكريم ومن الأحاديث النبوية الشريفة، هي التي لم يستطع أكثر علماء الظاهر أن يستوعبوها ولا أن يوافقوهم عليها.

7 - ومما استنتجه ان الذين توغلوا في باطن الشريعة الإسلامية من العلماء والفقهاء والمنظرين، هم وحدهم الذين استطاعوا إدراك رموز الشيخ ابن عربي وإشارته واستيعاب مغزاها، فراحوا يدافعون عنه مؤكدين ان ما ذكره في كتبه ليس موجها لعموم الناس، وإنما هو موجه لنخبة قليلة، وخاصة معينة تحسن فهم لغة الباطن. ومن هذا نفهم: كيف أن احد الفقهاء المسلمين وكالإمام " عز الدين بن عبد السلام " (578 هـ 660 هـ) تراجع عن كل ما اتهم به ابن عربي لما سلك طريق التصوف.

8 - وإذا كان من المعروف أن الشيخ ابن عربي كان هدفا لاتهامات كثيرة بسبب تنبيه لنظرية وحدة الوجود، فإنني وجدت من خلال قراءتي لبعض من مؤلفاته، انه لم يستعمل عبارة " وحدة

(1)- لمعرفة حقيقة هذه الشخصية - فروخ عمر - التصوف في الإسلام - دار الكتاب العربي - بيروت - 1981 - ص 43، 44

الوجود "[1] بل أن شارحيه وتلامذته من بعده استنبطوها من جملة آثاره. ورغم ذلك فان لهذه النظرية خصوصية لا توجد عند غير صوفية الإسلام وذلك لأنها لا تعني أبدا حلول الله في مخلوقاته، ولا اتحاده بها، بل تعني أن الوجود واحد ينظر له باعتبارين لا غنى عنهما. فالوجود واحد باعتبار انه " لا اله إلا الله " ولا موجود بحق سواه، والوجود متكثر باعتبار أن العالم أو الخلق لا يتصور إلا على انه الأسماء والصفات الإلهية.

9 . وقد فهم ابن عربي هذه العلاقة بين الله (الحق) والعالم (الخلق) على أساس العقيدة الإسلامية التي ينتمي إليها. حيث ظل حريصا على إتباع الشريعة الإسلامية، وقد تبين لي في هذا البحث ان الوصول إلى " التوحيد الذاتي " الذي يتمثل في مقام الجمع والفرق (أو رؤية الحق في الخلق ورؤية الخلق في الحق) لا يتأتى أبدا خارج حدود ما رسمه الإسلام. وببلوغ هذا المقام تحل مشكلة الاتحاد والتعالي.

10 . وقد اكتشفت أن مؤلفات الشيخ الأكبر تتميز بطابع رمزي مليء بالأسرار الفلسفية والدينية والعلمية، وهي بذلك تفتح الأفاق لكل متشوق للحكمة، بل إنها تسمح للعقل أن يحلق في فضاءات شاسعة ومتعددة[2]، ولكنها تلتقي أخيرا في نقطة الوحدة الوجودية التي ظل ابن عربي يدافع عنها.

---

(1)- يمكن استبدال هذا المصطلح الذي يثير كثيرا من الشبهات بمصطلح الاثنينية no dualite. cf. Deladriererger –la profssion de foi d,ibn arabi – sindbad baris – 1978- introduction p51.

(2)- قال الإمام احمد بن حجر العسقلاني متحدثا عن ابن عربي: وقال ابن النجار: كانت رحلته إلى المشرق، وألف في التصوف والتفسير وغير ذلك، تواليف لا يأخذها الحصر وله سعة وتصرف في الفنون من العلم وتقدم في الكلام والتصوف " ثم قال: " وقد أطراه الكمال بن الزملكاني فقال: هو البحر الزاخر

11 ـ وإذا كان التصوف قد ارتبط عند كثير من المثقفين بالشعوذة، والزندقة، والإلحاد، فإنني أدعو كل منصف أن يتخذ من هذا البحث وسيلة لتصحيح كثير من الأحكام المسبقة التي تكونت لديه عن هذا العلم، كما ادعوه أن يعيد النظر في تلك الأحكام القاسية التي ألصقت بالشيخ ابن عربي، بسبب تبنيه لنظرية وحدة الوجود، وما نجم عنها من مشاكل، كمشكلة الاتحاد والتعالي التي كانت سببا في إعداد هذه الرسالة.

12 ـ ومن خلال وحدة الوجود الصوفية الإسلامية التي أرسى دعائمها ابن عربي بشكل نظري وعلمي، يمكن للباحثين ان يتعرفوا إلى وحدة الوجود التي ظهرت عند فلاسفة أوربا[1]، خصوصا وإن بعض مؤرخي الفلسفة يذهبون إلى أن الشيخ ابن عربي هو " الأستاذ الحقيقي للنهضة الصوفية الدينية في أوربا "[2]، ويعتبرون ان

في المعارف الإلهية " انظر ـ العسقلاني احمد بن حجر ـ لسان الميزان ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ ط 2 1971 ـ ج 5 ـ ص 313، 314، 315.

(1)- لقد قمت بانجاز مذكرة في نهاية السنة الثانية ماجستير 96 / 97 حول فكرة وحدة الوجود عند اسبينوزا ـ اشرف عليها الدكتور محمد يعقوبي ـ ومما وصلت إليه في هذه المذكرة ان:

1 ـ هذا الفيلسوف لم يكن ملحدا.

2 ـ وان وحدة الوجود عنده أخذت طابعا صوفيا خاصا.

و يمكنني القول بعد إنجاز هذه الرسالة حول الشيخ محي الدين بن عربي ان هناك اختلافا شاسعا بين وحدة الوجود الصوفية القائمة على الشريعة الإسلامية كما هي عند ابن عربي مثلا ووحدة الوجود الفلسفية كما ظهرت عند اسبينوزا.

انظر ـ مذكرة الطالب قويدري الأخضر ـ فكرة وحدة الوجود عند اسبينوزا ـ مذكرة السنة الثانية ماجستير ـ معهد الفلسفة ـ جامعة الجزائر ـ سنة 96 / 97.

(2)- حنا الفاخوري، خليل الجر ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ مؤسسة أ بدران للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1967 ـ ص 311.

الفيلسوف الصوفي الألماني " جوهان اكهارت " (1260 م - 1327 م) قد ' نشا في القرن التالي لعصر ابن عربي، ودرس في جامعة باريس، وهي الجامعة التي كانت تعتمد على الثقافة الأندلسية في الحكمة والعلوم "[1]. ولم يبتعد اكهارت عما ذهب إليه الشيخ ابن عربي من "أن الله هو الموجود الحق (...) وأن الحقيقة الإلهية تتجلى في جميع الأشياء ". ثم إذا علمنا إن فلسفة اكهارت الصوفية " قد امتد تأثيرها إلى فلاسفة القرن الثامن عشر مثل " فيختة " (1762 - 1814 م) و "هيجل " (1770 – 1831 م) " وشيلينغ " (1775 - 1854 م)[2] استطعنا أن نستنتج قيمة آراء ابن عربي الصوفية في تشكيل بنية الفلسفة الألمانية خاصة، والأوربية عامة.

و أخيرا لا ازعم لنفسي الإحاطة بكل الجوانب الفلسفية لهذه الشخصية العظيمة، غير أني أرجو أن يكون هذا البحث تصحيحا لخطا، وشرحا لفكرة، وحلا لمشكلة مست عمق الفلسفة وجوهر العقيدة.

و هذا وأتمنى أن يكون عملي هذا شهادة حق لرجل أحبه الأبرار والصديقون.

---

(1)- المرجع السابق

(2) Didiergulia dictionnaire de la philosophie librairie larousse paris 1964 p 74.

الملحق

هذه بعض النصوص اخترتها علها تلقي الضوء على فلسفة الشيخ الأكبر، كما أرجو أن يجد فيها القارئ ما يعنيه على تكوين فكرة واضحة عما جاء في فصول هذه الرسالة.

النص الأول: ضرورة الجمع بين التتريه والتشبيه:

' اعلم أيدك الله بروح منه، أن التتريه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد فالمنزه إما جاهل، وإما صاحب سوء أدب (...) وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التتريه والتشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من صور - فقد عرفه مجملا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا على التفصيل[1].

التعليق على النص الأول:

في هذا النص يدعو ابن عربي إلى الجمع بين التتريه والتشبيه معا. فالمنزه مخطئ لأنه حدد الله وقيده باعتقادات اختلقها عقله حيث انه رأى ان الله يجب ان يكون كذا ولا يكون كذا. أما المشبه فهو مخطئ لأنه حدد الله وقيده بان شبهه بخلقه واكتفى بذلك.

أما العارف الذي جمع بين التتريه والتشبيه معا فهو الذي وصل إلى حقيقة المعرفة. إن معرفته بالله تكمن في كونه أصبح مجموعا في فرقه، مفروقا في جمعه أي انه عرف الله باعتبارين:

---

(1) ابن عربي محي الدين - فصوص الحكم - تعليق أبو العلاء عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - ط 2 1980 - فص سبوحية في كلمة نوحية - ج 1 - ص 68، 69.

1 ـ باعتبار كون الله حق، وما ثمة غير معه، وهذا هو مقام الجمع أو التتريه الذوقي.

2 ـ باعتبار كون الله ظاهر في مخلوقاته، بحسب تجليات أسمائه وهذا هو مقام الفرق أو التشبيه الذوقي.

و هذه المعرفة بالله إجمالية، ذلك لان العارف لا يستطيع أن يعرف صور التجليات الأسمائية على التفصيل لان الإحاطة بآثار الأسماء (المخلوقات) تتطلب الإحاطة بالأسماء الإلهية على التفصيل ونحن نعلم أن كل اسم الهي لا يتناهى فالإحاطة به محال، إذن الإحاطة بآثاره التي هي تجلياته محال.

و قد مثل ابن عربي استحالة معرفتنا بالعالم على التفصيل باستحالة معرفتنا بنفوسنا على التفصيل.

و إذا كانت معرفة الرب ـ الذي هو الاسم المتجلي فينا ـ معرفة تفصيلية كاملة محال، فان معرفتنا بنفوسنا معرفة تفصيلية كاملة محال أيضا وإنما نعرف من ربنا بقدر ما نعرف من نفوسنا .

النص الثاني: تتريه الحق عز وجل وتقييده:

"نعت المهيمن بالإطلاق تقييد	وكل ماقيل فيه فهو تحديد
و ان سكت على عجز أفوز به	فذلك العجز أيضا فيه تقييد
فليس يخرج في ظني ومعرفتي	شيء عن القيد لا شرك وتوحيد
تتريهك الحق حد أنت تعلمه	ان التتريه بنفي الحق محدود
ان قلت ليس كذا أثبته بكذا	و ذا لباس نزيه فيه تجريد
سلب التحيز عنه لا يشرفه	وكيف يشرف بالتتريه معبود "[1]

(1)– ابن عربي محي الدين ـ ديوان ابن عربي ـ شرحه احمد حسن مسبح ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط 1 1996 ـ ص 235.

التعليق على النص الثاني:

في هذه الأبيات يبين الشيخ ابن عربي كيف أن التتريه هو تقييد للحق وتحديد له وهو يقصد التتريه الذي يعتمد عليه أهل النظر حينما يقولون أن الحق يجب أن يكون على هذه الصفة ولا يجب ان يكون على غيرها.

النص الثالث: بأي معنى يفهم أن الله مقيد ومطلق؟

"الله أعظم أن يُدرى فيعتقدا مقيدا وهو بالإطلاق معروف
وهو الذي تدرك الأبصار في صور مشهودة فهو للأبصار مكشوف
فهو المقيد المحدود من صور وهو الذي هو بالتتريه موصوف
لذاك نعلمه لذاك نجهله فالعجز في علمه عليه موصوف[1]

التعليق على النص الثالث:

كنه الذات لا يدرك ولا يعرف، وهذا ما يسميه ابن عربي الغيب المطلق أو الهو. لكن الذات - في تجليات أسمائها - تدرك من خلال آثار تلك التجليات الأسمائية وبهذا يكون الحق عز وجل منزها تنزيها مطلقا باعتبار غيبه المطلق، ويكون مقيدا باعتبار ظهوره بأسمائه في المخلوقات التي هي آثار تلك التجليات، فنحن إذن نجهله من حيث انه غيب مطلق؟ ونعرفه ونشهده من حيث ما يظهر لنا من تجليات أسمائه في العالم.

النص الرابع: وجود الحق عز وجل ووجود غيره:

" فالوجود كله خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة، من

---

(1)- المرجع السابق. ص 271.

حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه لان أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وعين المسمى والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل به عن هذا الاسم الآخر ويتميز، فأين الغفور من الظاهر والباطن وأين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر، فيما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره الحق المتخيل الذي كنا بصدده "[1]

التعليق على النص الرابع:

يرى ابن عربي أن الوجود من حيث حقيقته التي هي الله يعتبر حقا، ومن حيث هو آثار لتجليات أسماء الله هو خيال. وأسماء الله لها مدلولان:

1 ـ الأسماء واحدة إذا نظر إليها من جهة أصلها الذي هو الاسم الجامع " الله ".

2 ـ الأسماء متعددة باعتبارها ظهوراتها، فليس الأول كالآخر من جهة آثاره وتجلياته.

النص الخامس: مفهوم الاتحاد عند ابن عربي

"إذا كان الاتحاد يصير الذاتيين ذاتا واحدة فهو محال (...) فان كان الاتحاد بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد، فيظهر العدد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه وقد يكون الاتحاد عندنا عبارة عن وصول العبد في مقام الانفعال عنه، بهمته وتوجه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فيظهوره بصفة الحق تعالى حقيقته، تسمى اتحادا لظهور،

---

(1)– ابن عربي محي الدين ـ فصوص الحكم ـ تعليق أبو العلاء عفيفي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط 2 1980 ـ فص حكمة في كلمة يوسفية ـ ج 1 ـ ص 104.

حق في صورة عبد ولظهور عبد في صورة حق.

و قد يطلق الاتحاد في طريقتنا لتداخل الحق - في الأوصاف - والخلق، فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرادة وجميع الأسماء كلها وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة والعين واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان والتعجب والتبشبش، وأمثال ذلك مما هو لنا، فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحادا لظهورنا به، وظهوره بنا، فيصح قول القائل عن هذا:

أنا من أهوى و من أهوى أنا [1]

التعليق على النص الخامس:

اتهم الشيخ الأكبر بأنه يدعو إلى اتحاد الخالق بالمخلوق، وفي هذا النص يبعد الشيخ ابن عربي هذه التهمة مبينا معنى الاتحاد في نظر الصوفية. فإذا قال القائل شعرا:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا . لم يدل قوله على الحلول ولا على تصير ذات الخالق والمخلوق ذاتاً واحدة، بل يدل على تداخل صفات الحق مع صفات الخلق.

النص السادس ما هي حقيقة الإنسان؟

"فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبك إلى الحق، وبما

---

(1)- ابن عربي محي الدين - كتاب المسائل - ضمن رسائل ابن العربي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة مصورة عن ط 1 1948 - حيدر آباد - الدكن - الهند - مسالة 43، ص 29، 30.

أنت حق، وبما أنت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الألفاظ، وبهذا يتفاضل العلماء، فعالم واعلم "[1].

التعليق على النص السادس:

يطالب ابن عربي مريده أن يعرف حقيقته وهويته، فهو حق باعتبار انه قبل ظهوره كان شانا من الشؤون الذاتية (عينا ثابتة).

وهو خلق أو عالم أو غير أو سوى باعتبار انه احد آثار التجليات الأسمائية.

النص السابع: قيمة الإنسان الكامل

" فلما أوجد هذا الخلفية على حسب ما أوجده، قال له أنت المرآة وبك تنظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات، وأنت الدليل علي. وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك تمدهم بأنواري وتغذيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك "[2]

التعليق على النص السابع:

الإنسان الكامل هو الذي يتعبد بجميع الأسماء والصفات ويتحقق بها وهو الذي يصح أن يطلق عليه اسم الخليفة، وهذا الخليفة - حسب ابن عربي - هو الدليل على الله في مملكته وهو الشاهد والطالب بما يحدث في المملكة.

---

(1)- ابن عربي محي الدين - الفتوحات المكية - تحقيق عثمان يحي - مراجعة إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1972 - السفر الثاني - فقرة 483 - ص 313.

(2) ابن عربي محي الدين - التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية - مطبعة بريل - ليدن 1919 - ص 131.

مصطلحات الصوفية

أ- الاتحاد:

هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق،فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال

أبد:

ابد الله تعالى هو عين أزلة عين أبده،لأنه تعالى عبارة عن القطاع الطرفين الإضافيين عنه يتفرد بالبقاء لذاته فتسمي تعقل الإضافة الأولية عنه ووجوده قبل تعقل الأولية أزلاً، وسمي انقطاع الإضافة الاخرية أبداً والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلا فلا أزل ولا أبد وكان الله ولم يكن معه شيء

الاتصال:

هو ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأجدى بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه فيرى اتصال مدد الوجود، ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع، حتى يبقى موجوداً به.

وقال بعضهم: الاتصال وصول السر إلى مقام الذهول وقال بعضهم الاتصال أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسره خاطر بغير صانعه وقال النوري الاتصال مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار.

إشارة:

الأخبار من غير الاستعانة إلى التعبير باللسان،وقيل ما يخفي عن المتكلم كشفه بالعبارات اللطافة مغناه وتكون مع القرب وحضور الغيب

وتكون مع العبد (وفلان صاحب إشارة معناه أن يكون كلامه مشتملاً على اللطائف والإشارات وعلم المعارف.

أحوال:

الغيبة والحضور والصحو والسكر والوجد والهجوم والفناء والبقاء، كلها أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله (ع).

الأعيان الثابتة:

هي حقائق أعيان الممكنات الثابتة في علم الحق تعالى.

أم الهيولى:

هو اللوح المحفوظ لأن الهيولى لا تقتضي صورة إلا وهو منطبع في اللوح المحفوظ، فإذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور والمهلة لأن القلم الأعلى على جرى في اللوح المحفوظ بإيجادها حسب ما اقتضته الهيولى.

اسم:

يطلق على حروف جعلت الاستدلال المسمى بالتسمية على إثبات المسمى فإذا أسقطت الحروف فإن معناه لا ينفصل عن المسمى ويقول الشبلي: ليس مع الخلق منه إلا اسمه وتنقسم الأسماء الإلهية باعتبار الذات والصفات والأفعال إلى الذاتية كالله، والصفاتية كالعليم، والإفعالية كالخالق، وتنحصر باعتبار الأنيس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كالطيف والجلالية كالقهار،ولكل مخلوق سوى الإنسان حظ من بعض الأسماء دون الكل كحبط الملائكة من اسم السبوح القدوس، ولذا قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك واختص الإنسان بالخط منها جميعاً (و علَّمَ آدم الأسماء كُلَّها)أي ركب في فطرته من كل اسم من أسمائه اللطيفة وهيئه بتلك اللطائف للتحقق بكل الأسماء الجمالية والجلالية والاسم الأعظم

هـو الاسـم الجـامع لجميـع الأسمـاء وقيـل هـو الله لأنـه اسـم الـذات الموصـوفة بجميـع الـصفات أي المـسماة بتجميـع الأسمـاء ويطلقـون الحضرة الإلهية على حضرة الذات مع جميع الأسماء.

استغراق:

يعـني ألا ينتبـه قلـب الـذاكر إلى الـذكر في أثنـاء الـذكر، و لا إلى القلب، ويعبر العارفون عن هذه الحالة بالفناء.

الهام:

ما يلقي في الروع بطريق الفيض وقيل الإلهام مـا وقـع في القلـب مـن علم،وهـو يـدعوا إلى العمـل منـة غـير استدلال بآيـة ولا نظـر في حجة، وهو حجة عند الصوفيين وليس بحجة عند العلماء

إلهية:

هـي أحديـة جمـع جميـع الحقـائق الوجوديـة كمـا أن آدم أحديـة لجمع جميع الصور البشرية، إذاً للأحدية الجمعية الكماليـة مرتبتـان إحداهما قبل التفضيل لكون كل الكثرة مسبوق بواحد هـي فيه بالقوة هو والله تعالى يقول: وإذ أخذ ربك من بـني آدم مـن ظهـورهم ذريتـهم وأشـهدهم علـى أنفـسهم فإنـه لـسان مـن ألـسنة شـهود المفـصل في المجمـل مفـصلاً لـيس كـشهود العـالم مـن الخلـق مـن النـواة الواحـدة النخيل الكامنة فيه بالقوة، فإنـه شـهود المفـصل في المجمـل مجمـلاً لا منفصلاً، وشهود المفصل في المجمل مفصلاً يختص الحـق، ولمـن جـاء بالحق أن يشهده من الكمال وهو خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء.

الألوهية:

مرتبـة للـذات لا يـستحقها سـوى اللّه، تفـارق الـذات الغنيـة عـن العالمين، كما تفارق الربوبية المسؤولة عن العالم وهـي كونها حكماً من

أحكـام الـذات، إلا أن لهـا أحكامـاً تتجلـى في صـورها مـن خـلال تجلياتها، يصل العقل إلى معرفة الألوهية يقول ابـن عربـي (الألوهيـة مرتبـة للـذات لا يـستحقها إلا الله فطلبـت مـستحقها (الله) مـا هـو طلبها والمألوه يطلبها وهي تطلبه والذات غنية عن كل شيء.

الأحد:

هو اسم الذات باعتبار انتقاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعينات عنها والأحدية اعتبارها مع إسقاط الجمع.

أحدية الجمع:

اعتبارها من حيث هي بلا إسقاطها ولا إثباتها، بحيث يندرج فيها نسبة الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء.

أحدية:

مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراته فيهـا ظهـور، والأحديـة أول ظهـور ذاتـي وامتنـع الاتـصاف بهـا للمخلوق،لأنها صرامة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية، جوهر الوجود، وحدقة كل شيء، بها المحيط الذي لا يخرج عنه شيء، إن قلت هي حد أقصى فهي كذلك، وإن قلت نقطة في مركز فهي كذلك.

استنباط :

اسـتخراج المعـاني في النـصوص بفـرط الـذهن وقـوة القريحـة، فالاستنباط للصوفية وتعريفه إخراج الحكم من المتشابه، والتفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الدينية.. عوناً للخواص على فهم حقيقة التوحيد .

إضافة:

هـي نـسبة العارضـة للـشيء بالقيـاس إلى نـسبة أخـرى كالأبوة والنبوة، وأما الإضافة فإضافة الممكن إلى الوجب، والعدم إلى الوجود والصفة إلى الذات.

الانزعاج:

تحرك القلب إلى الله بتأثير الوعظ والسماع فيه.

أنية:

تحقيق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية.

إشراق:

نسبة إلى الإشراقي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على النفوس حتى تجردها ،يقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق: إن الإشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشرافية) ومعنى هذا النص أن المعرفة إشراقية تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية، وتسمى بالعلم الحضوري،أي حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه وحكمة الإشراق هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف وهي عين الحكمة المشارقة الذين هم أهل (فارس)

أنطولوجيا:

في الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجية: هي الأشياء بذاتها أو بعبارة أخرى علم الموجود من حيث هو موجود، وهو يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره والأنطولوجية هو المنسوب إلى الأنطولوجية وهو التعلق بحقيقة الوجود لا بظواهر الوجود.

السكينة:

في المعجم العادي من تقلق الحركة والسكون وتشمل معاني الاستقرار والطمأنينة، كما يدخل نحتها معنى الإستكانة والخضوع

وعند ابن عربي من المعاني التي تتصف بها القلوب وعلاماتها،وهي ترتبط بالقلق الصوفي لرؤية الغيب،فإذا تحقق له ما يطلب فذلك يستتبع السكينة كما إن عدم تحقيقه أيضاً واليأس من تحصيله يعد ذلك بدء السكينة وتكون السكينة دليلاً على التجلي فإذا أكمل الإنسان شرائط الإيمان،حصل من الحق تجل لقلب هذا المؤمن، الذي هو بهذه الصفة يسمى ذلك التحلي ذوقاً .. هو بدء جعل السكينة على نفسها .

تجريد:

يأتي التجريد بظاهرة من الأعراض وبباطنه عن الأعواض وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئاً ولا يطلب على ما ترك منها عوضاً من عاجل ولا آجل بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لعلة غيره ولا لسبب سواه ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يخلها والأحوال التي ينازلها بمعنى السكون إليها والاعتناق لها .

تفريد:

أن يتفرد عن الأشكال وينفرد في الأحوال، ويتوحد في الأفعال وهو أن تكون أفعاله لله وحده فلا يكون فيها رؤية نفسك، ولا مراعاة خلق ولا مطالعة عوض، ويتفرد في الأحوال عن الأحوال فلا يرى لنفسه حالاً بل يغيب برؤية محولها عنها ويتفرد عن الأشكال فلا يأنس بها ولا يستوحش منها .

الغيبة:

أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها وهي، أعني الحظوظ قائمة معه موجودة فيه، غير أنه غائب عنها بشهود ما للحق.

الشطح:

هو تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية فتدرك أن الله هي، وهي هو ويقوم إذن على عتبة الاتحاد

ويـأتي نتيجـة وجـد عنيـف لا يـستطيع صـاحبه كتمانـه فينطلـق بالإفصاح عنه لسانه وفيه يتبين هذه الهدية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصل إليه فيتحدث على لسان الحق لأنه صار والحق شيئاً واحداً.

ويقول ماسينيون في الشطح الصوفي يجري حوار بين النفس الخاشعة المستغرقة وبين الحكمة الإلهية العالية.

في هذا الصدد تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية وتسمع في باطنها أحاديث قدسية ثم تصلح النفس لغتها وفقاً لتلك الأحاديث وعلى رصيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح هذه الدعوة إلى التبادل فيوزع المتعاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر وترغب في التعبير بصيغة المتكلم ومن غير شعور منها بذلك عن مقاصد المحبوب نفسه وإن في هذا لأشد امتحان لتواضعها وإنه لختم لاصطفائها.

آنية:

آنية الحق تحديد بما هو له، قال تعالى ((أنا الله لا إله إلا أنا)) يقول أن الهوية المشار إليها بلفظة ((هو)) هي عين الآنية المشار إليها بلفظة أنا فكانت الهوية معقولة في الآنية وهذا معنى قولنا أن ظاهرة الحق باطن وباطنه عين ظاهرة لا أنه باطن من جهة وظاهر من جهة أخرى، وقد يطلق القوم الآنية على معقول العبد لأنها أشبهها بالمشاهد الحاضرة وكل مشهود، فالهوية غيبية وأطلقوا الهوية على الغيب، وهو ذات الحق والآنية على الشهادة وهو معقول العبد.

أزل:

معناه القدم، لأن القديم يسعى غير البارئ، والأزل والأزلية (لله تعالى) لا يتسمى بالأزل شيء غير الله جل جلاله، والأزل اسم من

أسماء الأولية فهو الله القديم الذي لم يزل ولا يزال والأزلية من صفاته.

استتار: أن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود الغيب، والاستتار الذي يعقب التجلي هو أن تستتر الأشياء عنك فلا تشاهدها .

إنسان كبير:

إن العالم أو الإنسان الكبير عند ابن عربي حصر في كونه جميع حقائق الخلق، والإمكان فكان أحد وجهي الحقيقة الكبرى(وجه الخلق في مقابل وجه الحق)، ولكن لا تكتمل للعالم هذه الجمعية إذا أخرجنا الإنسان من جملته فيه تكتمل صورة العالم،أما إذا استثنينا من الإنسان كان كالجسد دون الروح إذن فقد الجمعية والصورة، إن الإنسان جزء من صورة العالم بينما العالم ليس جزءاً من صورة الإنسان، فالإنسان وحده عالم بذاته والعالم ليس عالماً بذاته من دون الإنسان، ويقول ابن عربي: إما من شيء في العالم إلا وله خط في الصورة الإلهية والعالم كله على الصورة الإلهية وما فاز الإنسان الكامل إلا بالمجموع وما كملت صورة من العالم إلا بوجود الإنسان، فامتاز الإنسان الكامل عن العالم مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير بكونه على الصورة بانفراد من غير حاجة إلى العالم.

البصيرة:

قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء، وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء، وظواهرها وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية

بواده:

ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة إما موجب فرح، وإما موجب ترح.

تجلي:

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، إنما جمع الغيوب باعتبار تعداد موارد التجلي، فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوده تجليات متنوعة. والتجلي الذاتي، ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء، والصفات، إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية. والتجلي الصفاتي، ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعينها وامتيازها عن الذات.

ترقي:

التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف.

جبروت:

عالم العظمة، يريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية، وعند الأكثرين: عالم الأوسط وهو البرزخ.

جلال:

ما يتعلق بالقهر والغضب، وأما على التفصيل فإن الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء، وكل جماله له فإن شدّة ظهوره يسمى جلالاً.

جمال:

نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية، والجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآة ظاهر وباطن، فالظاهر منه ما يتعلق بالأجسام فلا يدرك إلا معها،والباطن ما لا علاقة له معها، وهو الجمال الفعلي المجرد، والجمال الباطن هو ما تفيده الأنوار القدسية الإلهية إذا أشرقت على العقول الزكية من

الاتصاف بأنواع العلوم الدينية، وأسرار المعارف الربانية المؤدية إلى المحبة الحقيقية، وسائر الكمالات والفضائل.

جوهر:

ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع. وهو منحصر في خمسة: هيولي،وصورة، وجسم،ونفس،وعقل.لأنه إما أن يكون مجرداً أو غير مجرد،فالأول يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو العقل،أولاً يتعلق وهو النفس والثاني وهو غير المجرد إما أن يكون مركباً وهو الجسم أو لا يكون حالاً وهو الصورة أو محلاً وهو الهيولي وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولة الكلية وما يتعين منها صار موجوداً من الموجودات والكلمات الإلهية.

حق:

ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه، إن الحق في كلام ابن عربي هو الله لا من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة بل من حيث ألوهيته وللخلق. فالحق هو الله متجلياً في صور الأشياء مشهوداً في أعين الخلق.

حقيقة:

سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك،منك لا أنت، يقصد ابن عربي بالحقيقية ما يثير إليه الفلاسفة بكلمة ما هي وذات والحقائق لا تنقلب ولا تتبدل ولا تتفاضل فيما بينهم وهي أصل ومبدأ التمييز إنها واقع الوجود الذي يراه ابن عربي في وحدته والوصول إلى الحقيقة هو الشهود لتلك الوحدة الوجودية إذا الحقيقة هي الوصول إلى وحدة الوجود، والحقيقة اسم الصفات ذلك لأن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهواء

ودخل في عالم الإحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة فقد يريدون في الحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية.

خاطر:

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة قد يكون لكل وارد لا تعمل لك فيه.

ذات:

مطلق الذات هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدوماً كالعنقاء أو موجودا، والموجود نوعان نوع موجود محض وهو ذات الباري سبحانه ونوع موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات، وذات الله سبحانه عبارة عن نفسه التي بها موجود لأنه قائم بنفسه الذي استحق الأسماء والصفات بهويته وذات الله غيب الأحدية لا تدرى بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم إشارة وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد.

حضرة:

الحضرات الخمس الإلهية: حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك وحضرة الغيب المضاف وهي نقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية أعني عالم العقول والنفوس المجردّة وإلى ما يكون أقرب إلى الشهادة المطلقة وعالمه عالم المثال ويسمى بعالم الملكوت والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو

عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردّات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية.

رتق:

إجمال المادة الوحدانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض والمفتوق بعد تعينها بالخلق وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار ظهورها، وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة.

سوى:

هو الغير، وهو الأعيان من حيث تعيناتها، الأغيار وهم غير الله وكل ما في الكون غير الله.

صفة:

ما طلب المعنى كالعالم، وهي الإمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها والصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها والصفات الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا أو الرحمة والسخط والغضب ونحوها. والصفات الجمالية ما يتعلق باللطف والرحمة، والصفات الجلالية هي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة.

صورة:

كل ما سوى الحق هو صورة له وتتفاضل الصور نظرة لاستعداد المحل المنظور به من حيث أن كل موجود يظهر بصورة الحق التي تقتضيها عينه الثابتة إذا الصور هي مبدأ الكثرة والتفاضل في الوحدة الوجودية والوجود المطلق (الحق) يتجلى فيما لا يتناهى

عدده من الصور التي لا تقوم بذاتها بل تفتقر في وجودها إلى الحق مع الأنفاس.

ظاهر وباطن:

كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن، الحق،الكون، الإنسان، المعاني، الأفعال يقول ابن عربي: إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا" ويقول (إن الكون ينقسم إلى ظاهر وباطن،وقد سمى الله سبحانه وتعالى الباطن بالأمر والظاهر بالخلق" إن الاسم الظاهر هو مبدأ الصور وأصلها في العالم،في مقابل الاسم الباطن مبدأ المعاني وأصلها .

عارف ومعرفة:

من أشهده الرب وظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله، وقيل العارفون على ثلاثة أصناف:صنف منهم ليس لهم من الحق نفس وصنف منهم يحثهم الوجد إلى الحال الذي يتولاهم الحق بالحفظ فيه،وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة،واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحق لهم، فإن سكتوا فلله يسكتون،وإن نطقوا فعن الله ينطقون. والمعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته،ثم صدق الله تعالى في معاملاته،ثم تنفى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه، فإذا تحققت له من ذلك خواطر ودامت مناجاته في السر مع الله، وصار محدثاً من قبل الحق بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره،يسمى عند ذلك عارفاً .

عدم مطلق:

العدم المطلق هو المحال هو الشر المحض والظلمة المحضة وهو الباطل في مقابل الوجود (الخير المحض، النور المحض، الحق).

عرفان:

العرفان،هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين،والعرفاني هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص على باطنها لمعرفة أسرارها .

عروج (سفر):

و هو السير إلى الله من منازل النفس بإزالة التعشق من المظاهر والأغيار، إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب.

عين ثابتة:

هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى، ويقصد ابن عربي بالعين: الحقيقة والذات والماهية،ويقصد "بالثبوت" هنا الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن،في مقابل "الوجود" الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي، وعندما يتكلم ابن عربي على "الأعيان الثابتة" إنما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات وتشكل الأعيان الثابتة مرتبة بين الحق في غيبة المطلق وبين عالم المحسوس فهي من ناحية أول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه إنها الفيض الأقدس الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور الأعيان الثابتة، وهي من ناحية ثانية "المثال" الثابت في علم الله المعدوم في العالم الخارجي الذي له الأثر في كل موجود بل هو أصل الموجودات، والأعيان الثابتة

رغم ظهورها في الوجود الخارجي لم تفارق إمكانها فهي رغم كونها أزلية من حيث ثبوتها في علم الله ما شمّت من رائحة الوجود.

عين ومعاينة:

العين: إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء، والمعاينة من العيني،وهو المشخص في مقابل المجرد، أو الخارجي في مقابل الذهني فهو ما قام بنفسه أو ما يدرك بإحدى الحواس ولذلك نسب إلى العين.

غيب:

كل ما ستره الحق عنك منك لا منه، والغيب المكنون والغيب المصون: هو السر الذاتي وكنهه الذي لا يعرفه إلا هو،و لهذا كان مصوناً عن الأغيار ومكنوناً عن العقول والأبصار. وغيب الهوية وغيب المطلق: هو ذات الحق باعتبار اللا تعيّن.

فتق:

ما يقابل الرتق من تفصيل المادة المطلقة، بصورها النوعية، أو ظهور كل ما بطن في الحضرة الواحدية من النسب الأسمائية، وبروز كل ما كمن في الذات الأحدية من الشؤون الذاتية كالحقائق الكونية بعد تعينها في الخارج.

قطب:

وقد يسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه،وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلنه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات الغير

المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل.. والقطبية الكبرى هي مرتبة قطب الأقطاب وهو باطن نبوة محمد عليه السلام، فلا يكون إلا لورثته لاختصاصه عليه بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة.

قلب:

جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانية،لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ويسميها الحكيم النفس الناطقة والروح باطنة، والنفس الحيوانية مركبه)و هي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب.

كثرة وحدة:

توجد الكثرة في مرتبتين:الأولى: مرتبة الوجود المعقول وهي هنا كثرة معقولة (= كثرة الأسماء الإلهية) والثانية مرتبة الوجود الظاهر الحسي وهي هنا كثرة مشهودة (=كثرة صور الموجودات = كثرة المظاهر) إذن الكثرة معقولة ومشهودة ولكنها ليست موجودة ولكل من قال بالكثرة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم، وهي كثرة في الأعيان ومن حيث تجليها في الأسماء الإلهية، وهي أيضاً كثرة معقولة، وأما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فهي تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التي هي كثرة الاتصاف بالأسماء فهي غنية حتى عن الأوصاف.

كون:

كل أمر وجودي اسم لما حدث دفعة وقيل: الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها وعند أهل التحقيق الكون عبارة

عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث أنه حق وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر.

لوائح:

وهي ما تلوح للأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال،وعندنا ما تلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجارحة من الأنوار الذاتية لا من جهة السلب.

مرآة:

تقابل صورة تمثيلية وهي تفسر سبب الخلق وكيفية نشوء الكثرة عن الوحدة..فقد شاء الحق أن يرى عين أسمائه وصفاته فأوجد العالم مرآة. يضع ابن عربي وجهي الحقيقة الواحدة (حق-خلق) في تقابل ترائي: الحق =مرآة الخلق = مرآة الحق.

مرتبة:

المرتبة الأحدية هي ما إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المرتبة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، ويسمى جمع الجمع، وحقيقة الحقائق، والعماء أيضاً، والمرتبة الإلهية ما إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء، فإما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليتها وجزئيتها المسماة بالأسماء والصفات فهي الرتبة الإلهية المسماة بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان، والحقائق إلى كمالتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية.. وإذا أخذت بشرط أن تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم، رب الهيولي الكلية المشار إليها بالكتاب المسطور والرق المنشور وإذا أخذت بشرط الصور الحسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور، رب عالم الخيال المطلق والمقيد

وإذا أخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك.

مشاهدة:

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بازاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك، وشهود المجمل في المفصل، رؤية الأحدية في الكثرة، وشهود المفصل في المجمل، رؤية الكثرة في الذات الأحدية.

معان:

هي الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من الفظ في العقل سميت مفهوماً، ومن حيث إنه مقول في جواب ما هو؟ سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية.

مكاشفة:

تطلق بإزاء تحقيق الإبانة بالقهر، وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة، و هي حضور لا ينعت بالبيان، والكشف هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً.

ملك:

عالم الشهادة وهو من المحسوسات الطبيعية، كالعرش والكرسي وكل جسم يتميز بتصرف الخيال المنفصل من مجموع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التنزيهيّة والعنصرية وهي كل جسم يتركب من الاسطقسات.

ملكوت:

عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس،بطنان العرش الذي وسع السماوات والأرض، وللبطنان باطن هو الله، فالله عين الملكوت، والملكوت جامع كل شيء والملكوت هو الملك، مع إضافة الواو للشمول والتاء للحضرة، فهو الشمول لكل ما هو ظاهري والملكوت ساكن متحرك ثابت متغير جرى القلم من قبله فعينه، وهو عالم من الأسرار.

نسبة:

إيقاع التعلق بين الشيئين، المقيد بغيره المرتبط به، وبوجه خاص ما ينسب إلى غيره، ولا يتعين مقروناً به ومنه الحكم النسبي، النسبة صلة الخلق بالحق، وهي صلة معنوية لا حسية وتقسم النسبة إلى ظاهرة وباطنة، فالظاهرة خلق هو الفعل والباطنة هي المعنى والجوهر من الخلق وهو مجال الحق سبحانه في أن يفعل بعبده ما يشاء.

نفس ناطقة:

هي جوهر المجرد عن المادة في ذواتها، مقارنة لها في أفعالها وكذا النفوس الفلكية، فإذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة، وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت موافقة للنفس الشهوانية ومتعرضة لها سميت لوّامة، لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها في عبادة مولاها وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات وداعي الشيطان سميت أمارة.

نور:

كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب،هو الحق ويسمى نور الأنوار لأن جميع الأنوار منه والنور المحيط لإحاطته بجميعها وكمال

إشراقة ونفوذه فيها للطفة، والنور القيوم: لقيام الجميع به، والنور المقدس أي المنزه عن جميع صفات النقص، والنور الأعظم الأعلى: إذا لا أعظم ولا أعلى منه.

همة:

تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى،و تطلق بإزاء أول صدق المريد، وتطلق بإزاء جمع الهمم بصفاء الإلهام.

واجب الوجود:

هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى أي شيء أصلاً.

و جد : ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنّع، وقيل وهو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً.

وصل:

إدراك الغائب، وهو مرادف للوصل والاتصال، وقالوا هو الانقطاع عما سوى الحق وليس المراد به اتصال الذات بالذات،لأن ذلك إنما يكون بين جسمين، وهذا التوهم في حقه تعالى كفر، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق، وقال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل.. أي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكون الكونين، وأدنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك وتجلى له يقال: إن السالك الآن واصل.

فهرس الفرق والمذاهب

الاشاعرة	132
الافلاطونية	86~25-23-21-18
الافلاطونية المحدثة	21-18
التصوف	-55-48-45-42-41-17-16-13-11-8-5 -120-119-116-100-99-98-73-71-61 .149-147-146-141-140
التصوف الإسلامي	-119-100-55-45-41-17-16-15-11-5 .146
الصفاتية	.158-132-80
الفلسفة الإسلامية	127-40
الفلسفة الافلاطونية	23
المجسمة	133-131
المشبهة	137-136-134-131-127
المعتزلة	132-128-127-114-113
المنزهة	-132-131-129-128-127-110-20 137-136-134-133

فهرس الأعـلام

إبراهيم عليه السلام	61
ابـن العراقـي ولي الـدين احمـد بـن عبـد	64
ابن الفارض عمر بن علي أبي بكر	100-73
ابن برجان	63
ابن تيمية احمد بن عبد الحليم بن عبد	60
ابـن خلـدون أبـو زيـد عبـد الرحمـان بـن	117-116-64-63-62
ابن دقيق العيد	60
ابن دهقان	63
ابن رشيد أبو الوليد محمد بن احمد	39
ابـن سـبعين عبـد الحـق بـن إبـراهيم بـن	63
ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله	-39-38-37-34-33
ابن شودكين	63
ابن طفيل أبو بكر محمد بن عبد الملك	45-44
ابن عبد السلام عز الدين عبد العزيز	60
ابـــن عربـــي محمـــد بن علي بـــن محمـــد الحاتمي الطائي	10-11-12-13-16-17-19-20-55-56-57-58-59-60-60-61-62-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-77-79-80-82-85-86-87-88-89-91-92-93-94-95-96-97-98-99-100-101-102-103-104-105-106-107-108-110-111-112-113-114-115-116-118-119-121-125-127-128-129-130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-142-145-146-147-148-149-150-151-152-153-154-155-156-160-162-164-166-169-170-173

ابن قسي	63
أبو بكر الصديق	50
إخوان	98-97-43
ادم عليه	94
أرسطو	145-40-25-18
أفلاطون	-24-23-18-9-8 -93-27-26-25 -120-119-116 147-145
أفلوطين	-27-26-21-9-8-6 -34-33-32-29-28 145-93-41
الاسكندري ابن عطاء الله احمد بن محمد بن عبد الكريم	109
البسطامي أبو يزيد طيفور بن عيسى	66-10
البقاعي برهان الدين	73-66-65
البوني	63
التبريزي محمد بن مصلح	72
التلمساني أبو مدين شعيب بن الحسن	74-67
الجزائري عبد القادر بن محي الدين	108-100-85-80
الجنيد أبو القاسم بن محمد	65
الجيلي عبد بن إبراهيم	119-112-111-67
الحلاج الحسين بن منصور بن محمد	67-12-11-10
الخزار أبو سعيد احمد بن عيسى	61

الـرازي فخـر الـدين محمـد بـن عمـر بـن	83-69
السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمـر	66
الـسيوطي أبـو الفـضل عبـد الرحمـان بـن	73
الشـشتري أبـو الحـسن علـي بـن عبـد الله	63
الـشعراني أبـو محمـد عبـد الوهـاب بـن	188-100 -74-71-60
الشوكاني محمد بن علي	68-67
الغزالي أبو حامد بن محمد	-37-35-18-10-9 -41-40-39-38 -45-44-43-42 -49-48-47-46 -63-57-55-50 146-123-93 -91
الفارابي أبو نصر بن محمد بن اوزلغ	-30-29-21-18-9 -34-33-32-31 -40 39-38-37 145-100-93
الفيروز آباد مجد الدين	72-71
القاري علي بن سلطان	67-66
القاشاني كمال الدين عبد الرزاق	108-100-73-72-59
القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان	65-63
الكيلاني عبد القادر بن أبي صالح عبد الله بن جنكي	66
المحاسبي أبو عبد الله الحارث بن أسد	63
المقري احمد بن محمد التلمساني	75-74

المقري إسماعيل بن أبي بكر	65-64
الهروي أبو إسماعيل عبد الله بن محمد	61
بارمنيدس الايلي	23
جوهان اكهارت	150-12
حواء	94
سهل بن عبد الله التستري التستري	65
طه عبد القادر سرور	136
عبد الرحمن بدوي	33
عثمان بن عفان ـ ﷺ	50
علي بن أبي طالب ـ ﷺ	50
عمر بن الخطاب ـ ﷺ	50
عمر فروخ	16
فرعون	65-61
فيثاغورس	147
فيختة جوهان	150
كانط ايمانويل	120
ماجد فخري	41
محمد البهي	32-29
موسى عليه السلام	61
نوح عليه السلام	61
هود عليه السلام	61
هيجل فريدريك جورج فيلهلم	150

فهرس المصادر والمراجع

أ . باللغة العربية

فهرس المصادر:

محمد بن علي بن محمد محي الدين بن عربي:

1) إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن 1919.
2) عقلة المستوفز، مطبعة بريل، ليدن 1919.
3) التدبيرات الإلهية في اصطلاح المملكة الإنسانية، مطبعة بريل، ليدن 1919.
4) رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة مصورة عن ط 1حيدر آباد الدكن، الهند 1948.
5) ترجمان الأشواق، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر 1961.
6) الكنه في ما لا بد للمريد منه، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، مصر ط 1 1967.
7) تفسير القران الكريم، دار اليقظة العربية بيروت، ط 1 1968.
8) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان إبراهيم مدكور، السفر الأول والثاني الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972.
9) فصوص الحكم، علق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتب العلمية، ط 2 1980.
10) ديوان ابن عربي ن شرحه احمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، ط 1 1996.
11) عنقاء مغرب في معرفة الأولياء وشمس المغرب، المطبعة الرحمانية، مصر بدون تاريخ.
12) لطائف الأشراف، حققه وقدم له احمد زكي عطية، طه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، ط 1 1981.

قائمة المراجع:

إبراهيم بن عبد الله القاري البغدادي:

13 ـ مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي بدون تاريخ.

احمد بن حجر العسقلاني:

14 ـ لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط 1 1971.

احمد بن عبد الحيلم تقي الدين أبو العباس ابن تيمية:

15 ـ مجموعة الفتاوى، ج 11، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، المكتب التعلمي السعودي بالمغرب.

احمد بن محمد التلمساني المقري:

16 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ج 2، دار صادر بيروت 1968.

احمد بن محمد الحسني ابن عجيبة:

17 ـ معارج التشوف إلى حقائق التصوف، مطبعة الاعتدال، دمشق، ط 1 1937.

18 ـ إيقاظ الهمم في شرح الحكم، صححه محمد محسين، ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد احمد حنفي، شارع المشهد الحسيني، مصر بدون تاريخ.

احمد بن محمد عباد الرندي:

19 ـ المفاخر العليا في المآثر الشاذلية، طبع بالمطبعة العامرة الشرفية، مصر 1314 هـ

إخوان الصفا:

20 ـ رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء، 04 اجزاء، دار صادر للطباعة بيروت، 1957.

أفلاطون:
21 ـ الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم، محمد مظهر سعيد، دار المعارف، مصر، ط 2
إميل برهييه:
22 ـ تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1 1982.
برهان الدين البقاعي:
23 ـ تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمان الوكيل، بدون دار نشر، بدون تاريخ.
تريكو جول:
24 ـ المنطق الصوري، ترجمة يعقوبي، د م.ج، الجزائر 1992.
جابر أبو بكر الجزائري:
25 ـ كمال الأمة في صلاح عقيدتها، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.
جميل صليبا:
26 ـ المعجم الفلسفي، ج 1، 2 دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.
الحسين بن عبد الله أبو علي ابن سينا:
27 ـ النجاة، طبعة الكردي، 1938.
حنا الفاخوري، خليل الجر:
28 ـ تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة أ. بدران وشركاؤه، بيروت 1966.
خالد غسان:
29 ـ أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات، بيروت ط 1 1983.
زكي مبارك:
30 ـ التصوف الإسلامي، ج 1، 2 دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
زكي نجيب محمود:
31 ـ المعقول واللامعقول، دار الشروق، بيروت، ط 3 1981.

سعيد حوى:
32 ـ تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ.
33 ـ المستخلص في تزكية الأنفس، دار الفكر، الجزائر 1992.
طه عبد الباقي سرور:
34 ـ محي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي، مصر، بدون تاريخ.
عبد الأمير الاعسم:
35 ـ الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط 2 1981.
عبد الله بن علي أبو نصر السراج:
36 ـ اللمع، دار الكتب الحديثة، مصر 1960.
عبد الجبار بن احمد بن الخليل القاضي المعتزلي:
37 ـ شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمان بوزيدة، المؤسسة الوطنية، وحدة الرغاية، الجزائر 1990.
عبد الحليم محمود:
38 ـ المنقذ من الضلال، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2 1985.
عبد الحي الحنبلي أبو الفلاح ابن العماد:
39 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، بيروت، ط 2 1979.
عبد الرحمان بن علي أبو الفرج ابن الجوزي:
40 ـ تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.
عبد الرحمان بدوي:
41 ـ موسوعة الفلسفة، ج 1، 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 1984.
عبد الرحمان بن الحسين زين الدين العراقي:
42 ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، بذيل كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة بيروت 1404 هـ.
عبد الرحمان الوكيل:
43 ـ هذه هي الصوفية، دار الكتاب العلمية، ط 3 1979.

عبد الرزاق كمال الدين القاشاني:
44 ـ الصطلاحات صوفية، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971.
45 ـ شرح فصوص الحكم، المطبعة اليمنية، مصر، بدون تاريخ.
عبد الستار الراوي:
46 ـ العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط 1 1980.
عبد القادر الجيلي:
47 ـ سر الأسرار ومظهر الأنوار، المطبعة البهية المصرية، بدون تاريخ.
عبد القادر بن محي الدين الجزائري:
48 ـ المواقف ج 1، 2 دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، دمشق، ط 2 1967.
عبد القاهر بن عبد الله أبو النجيب السهرودي:
49 ـ عوارف المعارف ضمن ملحق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة بيروت 1404 هـ
عبد الكريم الجيلي:
50 ـ الإنسان الكامل، ج 1، 2 صححه سليم الحفني الدمشقي، المطبعة العامرة الشرفية، مصر 1300 هـ.
عبد الكريم بن هوزان القشيري:
51 ـ الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
عبد الوهاب الشعراني:
52 ـ اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، ج 1، 2 دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، بدون تاريخ.
53 ـ الطبقات الكبرى. ج 1، 2 مطبعة عبد الحميد احمد الحنفي، مصر، بدون تاريخ.

علي بن محمد بين علي الجرداني:
54 ـ التعريفات، مصطفى بابي حلبي، القاهرة 1938.
علي بن سلطان القاري:
55 ـ الرد على القائلين بوحدة الوجود، تحقيق علي رضا بن عبد الله رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1 1995.
عادل نويهض:
56 ـ معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر،ط 1 1984.
عارف ثامر:
57 ـ ابن سينا في مرابع إخوان الصفاء، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1983.
عاطف جودت نصر:
58 ـ شعر عمر بن القارض، دار الأندلس، بيروت، ط 1 1986.
عمر الفروخ:
59 ـ التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1981.
ماجد فخري:
60 ـ تاريخ الفلسفة، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت 1974
محمد البهي:
61 ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ط 1 1972.
محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن القيم الجوزية:
62 ـ مدارج السالكين، 04 أجزاء تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت 1972.

الفهرس

تقديم 5

مقدمة 15

القسم الأول: الفصل الأول: إشكالية الاتحاد والتعالي في الفلسفتين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة 21

1- إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلاطون 23

أ. نظرية المثل الأفلاطونية 23

ب. طريقة المعرفة عند أفلاطون...................................... 24

2- إشكالية الاتحاد والتعالي في فلسفة أفلوطين.............. 26

أ. نظرية الفيض عند أفلوطين: 26

ب. وجود النفس الكلية في هذا العالم.............................. 27

ج. رفض أفلوطين لاتحاد الإله بالموجودات وتعاليه عنها 28

د . الصبغة الصوفية لفلسفة أفلوطين 29

3- وحدة الوجود عند الفارابي من خلال نظرية الفيض 29

نظرية الفيض عند الفارابي 30

وحدة الوجود عند الفارابي 31

الفصل الثاني: معالم وحدة الوجود عند أبي حامد الغزالي 35

1 اعتراض الغزالي على نظرية الفيض 37

أ. موقف الغزالي من الفارابي وابن سينا 37

ب. نظرية الفيض بين الغزالي والفارابي 38

2- تبني الغزالي لنظرية الفيض 40
أ . نظرية الفيض عند الغزالي كما يراها بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية 40
ب. الجذور الصوفية لنظرية الفيض عند الغزالي........... 41
3- الأصول الإسلامية لوحدة الوجود عند الغزالي 45
أصناف الموحدين 45
مفهوم الفناء في الله عند الغزالي................................ 46
أ. الرؤية الوحدوية عند الغزالي 48
ب. معالم وحدة الشهود عند الخلفاء الراشدين كما يراها الغزالي . 49
الفصل الثالث: عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي بين خصومه وأنصاره 53
1- صعوبة فهم عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي............. 55
تمهيد 55
خصائص كتب ابن عربي 55
معيار التعامل مع علوم الأسرار............................... 56
عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي................................ 58
مفاتيح كتب ابن عربي كما يراها القاشاني 59
2- الشيخ محي الدين بن عربي في نظر خصومه................. 60
مواقف خصوم ابن عربي:... 60
3- الشيخ محي الدين عربي في نظر مناصريه 69
مواقف أنصار ابن عربي 69
القسم الثاني: الفصل الأول: مراتب الوجود عند ابن عربي 77

1- الذات والصفات 79
1 ـ مرتبة الذات 79
معرفة الذات ومعرفة الإلوهية 81
2- العالم في نظر ابن عربي 85
ظهور الوجود المجازي 86
حدود اتصال الله بالعالم 87
شهود الحق والخلق 89
اختلاف مشاهد الصوفية 89
التفسير الباطني للقرآن 90
مشروعية التفسير الباطني 90
ميزة التفسير الباطني للقران 91
3 - مراتب الوجود عند ابن عربي 92
1 ـ مرتبة العقل الأول 93
2 ـ مرتبة النفس الكلية (اللوح المحظوظ أو العرش العظيم) 94
العلاقة بين القلم واللوح المحفوظ 94
3 ـ مرتبة العرش الرحماني (فلك الأفلاك) 95
4 ـ مرتبة العرش الكريم (الكرسي) 96
5 ـ مرتبة فلك البروج 96
أهمية ميتافيزيقا التصوف 98
الفصل الثاني: الرؤية الوحدية للوجود عند ابن عربي 101
1- تجلي الأسماء الإلهية في العالم. 103
سبب وجود العالم 103

لم وجد العالم وما غايته؟.................................103
طلب الأسماء ظهور آثارها 103
المشكل الأخلاقي من خلال فكرة تجلي الأسماء الإلهية 105
تجلي الله عز وجل باسمه " الظاهر " 107
دين الحب عند ابن عربي...................................107
تجلي الله عز وجل باسمه الباطن 108
2 – فكرة الأعيان الثابتة.......................................109
1 ـ مفهوم الأعيان الثابتة 109
2 ـ مشكلة الكمال الإلهي من خلال فكرة الأعيان الثابتة ...110
تحقيق الصوفي بالأعيان الثابتة 112
مشكلة الحرية من خلال فكرة استعداد الأعيان الثابتة 113
3 – مقاما الجمع والفرق 115
مقام الجمع: 115
مقام الفرق الثاني..117
مقاما الجمع والفرق بين أفلاطون وابن عربي.............119
مراتب التوحيد عند ابن عربي 121
الفصل الثالث: القول بالتنزيه و التشبيه معاً كحل لإشكالية الاتحاد والتعالي 125
1 – موقف ابن عربي من آراء المنزهة. 127
تصنيف ابن عربي لآراء المنزهة 127
مشكلة التشبيه عند المنزهة 128
مشكلة التعالي عند المنزهة 131

2 - موقف ابن عربي من آراء المشبهة............................131
أقسام الصفاتية 132
رفض ابن عربي لآراء المجسمة 133
صنفا المحققين 135
3 - التتريه والتشبيه الذوقيان..............................137
مفهوم التتريه والتشبيه الذوقيين 137
مفهوم رؤية الحق في الخلق والخلق في الحق 138
ضرورة المنهج الصوفي لفهم حقيقة التتريه والتشبيه الذوقيين 140
المقعد الصدق 141
الخاتمـــة...145
الملـــحق 151
مصطلحات الصوفية 157
فهرس الفرق والمذاهب 177
فهرس الأعـــلام..179
فهرس المصادر والمراجع 183

صدر عن الدار

- شـرفنامه: الجـزء الأول: في تـاريخ الـدول والإمـارات الكرديـة، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني
- قواعد اللغة الكردية، تأليف: رشيد كورد.
- تعلم اللغة الكردية، إعداد: عباس إسماعيل.
- مع روائع جكرخوين الشعرية، إعداد وتقديم: عبد الوهاب الكُرمي.
- شذى الطفولة في سانات، أحوال قرية مسيحية في كردستان العراق، مذكرات: أفرام عيسى يوسف، ترجمة: نزار آغري
- كان يا ما كان، قراءة في حكايات كردية، تأليف: نزار آغري.
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس – لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العُلى، قصة الخليقة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سانحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة: أ د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- هكذا عشت في سوريا، في شاغر بازار وتل براك وتل أبيض، مذكرات، أغاثا كريستي، ترجمة: توفيق الحسيني.

- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي – عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- اللغة كائن حي، رؤية ونظرة فكرية حول اللغة الكردية أنموذجاً، د. آزاد حموتو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون.
- اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب، د. عبد الواسع الحميري.
- خطاب الضدّ، مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله، د. عبد الواسع الحميري.
- تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأليف: أنكه لهارد، ترجمة: أ. د. محمود عامر.
- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 – 1517، تأليف: د. فيصل الشلّي.
- العراق، دراسة في التطورات السياسية الداخلية، 14 تموز 1958 – 8 شباط 1963، أ. د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين – الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.
- أيام فيما بعد، قصص، تأليف: وجيهة عبد الرحمن سعيد.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران ۱۳۷۴

- مم و زين، أحمد خاني، شرح وترجمة: جان دوست.
- حيث الصمت يحتضر، مجموعة شعرية، تارين عمر سيف الدين.
- بوراق، رواية، تأليف: بيان سلمان.
- تلك الغيمة الساكنة (سيرة هجرة)، تأليف: بيان سلمان.
- الإيزيديون، نشأتهم، عقائدهم، كتابهم المقدس، توفيق الحسيني.
- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- انطولوجيا شعراء النمسا، ترجمة وإعداد: بدل رفو مزوري.
- جولة وجدانية مع القصائد النورانية، للشيخ نور الدين البريفكاني، تقديم وشرح وتعليق: عبد الوهاب الكُرمي.
- تاريخ الإمارة البابانية، تأليف: عبد ربه ابراهيم الوائلي.
- تاريخ الأشوريين القديم، تأليف: ايفا كانجيك – كيرشباوم، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م، أ. د. عبد الفتاح البوتاني.
- البخار الذهبي، المختارات الشعرية، شيركو بيكه س، مراجعة: محمد عفيف الحسيني، سامي داوود.
- الدبلوماسية البريطانية في العراق 1831-1914، د. صالح خضر محمد.
- أدب الرثاء في بلاد الرافدين، تأليف: حكمت بشير الأسود.
- نداء اللازورد، قصص، وجيهة عبد الرحمن.
- فرامل لعجلات طائشة في الهواء، شعر، بن ماجن يونس.
- فوتوغراف لامرأة لا تنحني، شعر، نسرين مسكوزاده.
- بانتظار زيّون، قصص، الأب ميشيل وطبره.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
۱۳۷۴

تحت الطبع

- نوبهار، قاموس كردي – عربي، للشيخ أحمد خاني، إعداد وتقديم: قاسم عبد الله.
- شوقاً إليك، أبليتُ الزَّناجيرَ، مجموعة شعرية، ترجمة: عبدالرحمن عفيف.
- موقف علماء كوردستان العراق من الخلافة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد *الثاني* 1293-1327هـ / 1876-1909م.
- فقه اللغة الكردي، النظرية العامة، قاسم عبد الله.
- درامية النص الشعري الحديث، علي قاسم.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين حسن الويسي.
- تحليل الخطاب الروائي، مقاربة بنيوية سيميائية في رواية نجمة لكاتب ياسين.
- الملاّ الجزري، شرح ونقد لمختارات من ديوانه، عبد الوهاب الكُرمي.
- تاريخ السليمانية وأنحائها، العلامة محمد أمين زكي بك، ترجمة: محمد جميل بندى الروژبياني.
- دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كوردستان، تأليف: د. فرست مرعي.
- الجغرافيا التاريخية للعراق الشمالي، دراسة عن المدن القديمة خلال العصور الآشورية، د. نائل حنون.